

DIE CHRISTLICHEN LEHRER
IM ZWEITEN JAHRHUNDERT

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

A. F. J. KLIJN - CHRISTINE MOHRMANN† - G. QUISPTEL
J. H. WASZINK - J. C. M. VAN WINDEN

VOLUME IV



DIE CHRISTLICHEN LEHRER IM ZWEITEN JAHRHUNDERT

*Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis
und ihre Geschichte*

VON

ULRICH NEYMEYR



E.J. BRILL
LEIDEN • NEW YORK • KØBENHAVN • KÖLN
1989

meinen Eltern

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Neymeyr, Ulrich.

Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte / von Ulrich Neymeyr.

p. cm.—(Supplements to *Vigiliae Christianae*, ISSN 0920-623X; v. 4)

A slight revision of the author's thesis (doctoral)—Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 1987.

Bibliography: p.

Includes index.

ISBN 90-04-08773-7

1. Christian education—History—Early church, ca. 30-600.

I. Title. II. Title: Christlichen Lehrer im 2. Jahrhundert.

III. Series.

BV1465.N47 1989

268'.09'015—dc19

88-29247

CIP

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 08773 7

© Copyright 1989 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY E. J. BRILL

INHALT

| | |
|--|------|
| Vorwort | xii |
| Abkürzungen..... | xiii |
| | |
| 1. EINLEITUNG | 1 |
| | |
| 2. CHRISTLICHE LEHRER IN ROM | 9 |
| 2.1. Christliche Lehrer im Hirten des Hermas | 9 |
| 2.1.1. Christliche Lehrer in der Texteinheit vis 1-4: vis 3,5,1..... | 10 |
| 2.1.2. Christliche Lehrer in der Texteinheit vis 5 – sim 8 mand 4,3,1 | 12 |
| 2.1.2.2. sim 8,6,5 | 13 |
| 2.1.3. Christliche Lehrer in der Texteinheit sim 9 + 10 ... sim 9,19,2 und sim 9,22,1 f. | 13 |
| 2.1.3.2. sim 9,15,4 und sim 9,16,5 f. | 14 |
| 2.1.3.3. sim 9,25,2 | 15 |
| 2.1.4. Zusammenfassung..... | 15 |
| 2.2. Christliche Lehrer bei Epiphanius, Pan. 42,2,2 | 15 |
| 2.3. JUSTIN | 16 |
| 2.3.1. Justins Leben und Schriften | 17 |
| 2.3.1.1. Justins philosophische Ausbildung | 17 |
| 2.3.1.2. Justins Hinwendung zum Christentum | 18 |
| 2.3.1.3. Justins Martyrium | 20 |
| 2.3.1.4. Justins Schriften | 20 |
| 2.3.2. Justin als Lehrer | 21 |
| 2.3.2.1. Die Zeugnisse für die Lehrtätigkeit Justins | 21 |
| 2.3.2.1.1. Die Acta Justini | 21 |
| 2.3.2.1.2. Eusebius und Irenäus | 24 |
| 2.3.2.1.3. Das Selbstzeugnis Justins | 24 |
| 2.3.2.2. Die Lehrtätigkeit Justins | 24 |
| 2.3.2.2.1. Die Formen der Lehrtätigkeit Justins | 25 |
| 2.3.2.2.2. Die Adressaten des Unterrichts Justins | 26 |
| 2.3.2.2.3. Die Methoden des Unterrichts Justins | 27 |
| 2.3.2.2.4. Der äußere Rahmen des Unterrichts Justins | 29 |
| 2.3.2.2.5. Die Finanzierung der Lehrtätigkeit Justins | 30 |
| 2.3.2.3. Das Selbstverständnis Justins als Lehrer | 30 |
| 2.3.2.3.1. Justin als Lehrer der wahren Philosophie | 30 |
| 2.3.2.3.2. Justins soteriologisches Verständnis seiner Lehrtätigkeit | 32 |

| | | |
|--------------|---|-----|
| 2.3.2.3.3. | Justins missionarische Motivation..... | 33 |
| 2.3.2.3.4. | Justins Selbstverständnis als pneumatischer Lehrer | 33 |
| 2.3.3. | Zusammenfassung..... | 35 |
| 2.4 | Rhodon..... | 35 |
| 2.5. | Christliche Lehrer in der <i>Traditio apostolica</i> | 36 |
| 3. | CHRISTLICHE LEHRER IN ALEXANDRIEN | 40 |
| 3.1. | PANTAINOS..... | 40 |
| 3.1.1. | Die alten alexandrinischen ‘ <i>Presbyter</i> ’ | 40 |
| 3.1.2. | Gesicherte Nachrichten über Pantainos..... | 40 |
| 3.1.3. | Weitere Nachrichten über Pantainos in den Schriften des Clemens | 41 |
| 3.1.4. | Die Mitteilungen des Eusebius über die Ursprünge der ‘alexandrinischen Katechetenschule’..... | 42 |
| 3.1.5. | Die Mitteilungen des Eusebius über Pantainos | 45 |
| 3.2. | CLEMENS VON ALEXANDRIEN..... | 45 |
| 3.2.1. | Das Leben des Clemens | 45 |
| 3.2.1.1. | Der Alexanderbrief | 46 |
| 3.2.2. | Die Schriften des Clemens | 50 |
| 3.2.2.1. | Der Protreptikos..... | 50 |
| 3.2.2.2. | Der Paidagogos | 54 |
| 3.2.2.3. | Die Stromateis | 58 |
| 3.2.2.3.1. | Die didaskalische Stufe christlicher Unterweisung .. | 58 |
| 3.2.2.3.2. | Der Erfahrungshintergrund der Stromateis | 59 |
| 3.2.2.3.2.1. | Der christliche Lehrer in den Stromateis..... | 63 |
| 3.2.2.3.2.2. | Der wahre Gnostiker als Lehrer | 73 |
| 3.2.2.3.2.3. | Schlußfolgerungen | 76 |
| 3.2.2.3.3. | Der Zweck der Stromateis | 79 |
| 3.2.2.4. | Die Schrift <i>Quis dives salvetur</i> | 79 |
| 3.2.2.4.1. | Der Hauptteil von <i>Quis dives salvetur</i> | 81 |
| 3.2.2.4.2. | Das Vorwort von <i>Quis dives salvetur</i> | 83 |
| 3.2.2.5. | Die übrigen Schriften des Clemens | 84 |
| 3.2.3. | Die Lehrtätigkeit des Clemens | 84 |
| 3.2.3.1. | Der äußere Rahmen der Lehrtätigkeit des Clemens | 86 |
| 3.2.3.1.1. | Die Beziehung zur christlichen Gemeinde | 86 |
| 3.2.3.1.2. | Die ‘alexandrinische Katechetenschule’ | 93 |
| 3.3. | ORIGENES | 95 |
| 3.3.1. | Das Leben des Origenes | 96 |
| 3.3.1.1. | Die bischöfliche Beauftragung des Origenes mit dem Katechumenenunterricht | 96 |
| 3.3.1.2. | Das Verhältnis des Origenes zur christlichen Gemeinde | 100 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 3.4. | Christliche Lehrer bei Eusebius, H.E. 7,24,6..... | 102 |
| 3.5. | Die Lektoren in der Apostolischen Kirchenordnung | 104 |
| 4. | CHRISTLICHE LEHRER IN KARTHAGO | 106 |
| 4.1. | TERTULLIANS Leben und Schriften | 106 |
| 4.1.1. | Tertullians Laienstand | 107 |
| 4.1.1.1. | De exh. cast. 7,2-4 | 109 |
| 4.1.1.2. | De mon. 12,1-2 | 110 |
| 4.1.1.3. | Zusammenfassung..... | 112 |
| 4.2. | Christliche Lehrer in Karthago zur Zeit Tertullians | 113 |
| 4.2.1. | Christliche Lehrer in den Schriften Tertullians | 113 |
| 4.2.1.1. | De praescr. 3,5 | 114 |
| 4.2.1.2. | De praescr. 14,1-2 | 116 |
| 4.2.1.3. | Zusammenfassung..... | 118 |
| 4.2.2. | Der Presbyterlehrer in der <i>Passio Perpetuae et Felicitatis</i> | 118 |
| 4.3. | Christliche Lehrer in den Schriften Cyprians | 121 |
| 4.4. | Die Lehrtätigkeit Tertullians | 124 |
| 4.4.1. | Spuren mündlicher Lehrtätigkeit in den Schriften Tertullians | 124 |
| 4.4.2. | Formen der mündlichen Lehrtätigkeit Tertullians | 126 |
| 4.4.2.1. | Katechese | 126 |
| 4.4.2.2. | Vorträge in katholischer Zeit..... | 128 |
| 4.4.2.3. | Vorträge in montanistischer Zeit..... | 129 |
| 4.4.2.4. | Belehrung Ratsuchender | 131 |
| 4.4.3. | Der äußere Rahmen der Lehrtätigkeit Tertullians | 133 |
| 4.4.3.1. | Die Beziehung zur christlichen Gemeinde | 133 |
| 4.4.3.2. | Fester Schülerkreis..... | 136 |
| 4.5. | Zusammenfassung..... | 138 |
| 5. | CHRISTLICHE LEHRER IN SYRIEN | 139 |
| 5.1. | Christliche Lehrer in der Didache | 139 |
| 5.1.1. | Did. 4,1 | 139 |
| 5.1.2. | Did. 11,1 f..... | 140 |
| Exkurs: | Die christlichen Wanderlehrer in der alten Kirche. | 141 |
| | 1. Die syrischen Wanderasketen in den pseudoclementinischen Briefen de virginate..... | 142 |
| | 2. Lucians Spott über christliche Wanderlehrer | 144 |
| | 3. Die Polemik des Irenäus gegen gnostische Wanderlehrer..... | 145 |
| | 4. Christliche Wandermissionare bei Origenes | 146 |
| | 5. Christliche Wandermissionare bei Eusebius | 147 |
| | 6. Zusammenfassung..... | 147 |

| | | |
|------------|--|-----|
| 5.1.3. | Did. 11,10 f. | 149 |
| 5.1.4. | Did. 13,2..... | 149 |
| 5.1.5. | Did. 15,1 f..... | 150 |
| 5.1.6. | Schlußfolgerungen und Zusammenfassung..... | 152 |
| 5.2. | Die Katecheten in den Pseudoclementinen | 155 |
| 5.3. | Bardaişan | 158 |
| 5.3.1. | Bardaişans Leben und Schriften..... | 158 |
| 5.3.1.1. | Das Buch der Gesetze der Länder..... | 159 |
| 5.3.1.1.1. | Die Darstellung der Lehrtätigkeit Bardaişans im Buch der Gesetze der Länder | 161 |
| 5.3.1.1.2. | Die historische Zuverlässigkeit der Darstellung der Lehrtätigkeit des Bardaişan im Buch der Gesetze der Länder | 164 |
| 5.3.2. | Zusammenfassung..... | 167 |
| 6. | NICHT EINDEUTIG LOKALISIERBARE CHRISTLICHE LEHRER..... | 169 |
| 6.1. | Der Verfasser des Barnabasbriefes | 169 |
| 6.1.1. | Der Verfasser des Barnabasbriefes als christlicher Lehrer | 169 |
| 6.1.1.1. | Die Grundzüge des Selbstverständnisses als christlicher Lehrer | 170 |
| 6.1.1.2. | Die Ablehnung des Lehrertitels im Barnabasbrief . | 172 |
| 6.1.1.2.1. | Die Ablehnung des Lehrertitels im ersten und zweiten Jahrhundert | 174 |
| 6.1.1.2.2. | Die Ablehnung des Lehrertitels durch Commodian | 176 |
| 6.1.1.2.3. | Die Ablehnung des Lehrertitels durch Dionysius von Alexandrien..... | 176 |
| 6.1.1.2.4. | Zusammenfassung..... | 177 |
| 6.1.1.3. | Spuren mündlicher Unterweisung im Barnabasbrief | 177 |
| 6.1.1.3.1. | Der äußere Rahmen für die im Barnabasbrief erkennbare mündliche Unterweisung | 178 |
| 6.1.1.4. | Zusammenfassung..... | 179 |
| 6.2. | Der Verfasser der Schrift an Diognet | 180 |
| 6.3. | TATIAN | 182 |
| 6.3.1. | Tatians Leben | 182 |
| 6.3.1.1. | Das Selbstzeugnis Tatians | 182 |
| 6.3.1.2. | Das Zeugnis des Irenäus | 183 |
| 6.3.1.3. | Das Zeugnis des Rhodon..... | 186 |
| 6.3.2. | Tatians Schriften | 186 |
| 6.3.2.1. | Das Diatessaron | 187 |
| 6.3.2.2. | Die Oratio | 187 |

| | | |
|------------|--|-----|
| 6.3.2.2.1. | Die Oratio als Zeugnis der Lehrtätigkeit Tatians .. | 188 |
| 6.3.3. | Zusammenfassung: Die Lehrtätigkeit Tatians..... | 194 |
| 6.4. | ATHENAGORAS | 195 |
| 6.4.1. | Leben und Schriften des Athenagoras | 195 |
| 6.4.2. | Der Verfasser von de res. als Lehrer..... | 196 |
| 6.4.2.1. | Die Adressaten des in de res. überlieferten Vortrags | 197 |
| 6.4.2.2. | Der äußere Rahmen des in de res. überlieferten Vortrags..... | 198 |
| 6.4.3. | Die Lehrtätigkeit des Athenagoras | 199 |
| 6.4.4. | Zusammenfassung..... | 200 |
| | | |
| 7. | GNOSTISCHE LEHRER | 201 |
| 7.1. | Die Quellenlage | 201 |
| 7.2. | Grundzüge der Lehrtätigkeit und des Selbstver- ständnisses gnostischer Lehrer | 202 |
| 7.3. | Der Brief an Reginos..... | 208 |
| 7.4. | Der Brief des Ptolemaios an Flora | 210 |
| 7.5. | Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen gno- stischen und christlichen Lehrern | 213 |
| | | |
| 8. | AUSSERCHRISTLICHE EINFLÜSSE AUF DIE LEHRTÄTIGKEIT UND DAS SELBSTVER- STÄNDNIS DER CHRISTLICHEN LEHRER.. | 215 |
| 8.1. | Der Einfluß der heidnischen philosophischen Lehrer | 215 |
| 8.1.1. | Die Bedeutung des philosophischen Unterrichts im zweiten Jahrhundert | 215 |
| 8.1.2. | Die heidnischen philosophischen Lehrer des zweiten Jahrhunderts | 217 |
| 8.1.2.1. | Die verschiedenen Formen philosophischer Lehrtä- tigkeit im zweiten Jahrhundert | 218 |
| 8.1.2.2. | EPIKTET | 220 |
| 8.1.2.2.1. | Die Schüler Epiktets..... | 220 |
| 8.1.2.2.2. | Die Lehrmethoden Epiktets..... | 221 |
| 8.1.2.2.3. | Das Ziel der Lehrtätigkeit Epiktets | 223 |
| 8.1.2.2.4. | Das Selbstverständnis Epiktets als Lehrer | 223 |
| 8.1.2.3. | KALBENOS TAUROS | 224 |
| 8.1.3. | Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen heidnisch-philosophischen und christlichen Lehrern | 227 |
| 8.2. | Einfluß jüdischer Lehrer? | 229 |

| | | |
|-------------------------------------|---------------|-----|
| 9. | SCHLUSS | 233 |
| Literaturverzeichnis..... | | 241 |
| 1. Hilfsmittel..... | | 241 |
| 2. Quellen und Übersetzungen..... | | 242 |
| 3. Literatur..... | | 248 |
| Index | | 268 |
| 1. Quellenregister | | 268 |
| 2. Autorenregister | | 273 |
| 3. Sach- und Personenregister | | 277 |

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1987 von der katholisch-theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation angenommen. Für die Veröffentlichung habe ich sie leicht überarbeitet. Auf Literatur, die erst nach Abschluß des Manuskriptes im Sommer 1987 erschien, kann lediglich kurz hingewiesen werden.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Th. Baumeister, der mich zur Beschäftigung mit den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts anregte und mich bei der Arbeit in allen ihren Stadien mit freundlichem Rat und fördernder Kritik unterstützte. Ferner bin ich Herrn Prof. Dr. I. Frank für das Korreferat sowie den Herren Professoren Dr. N. Brox und Dr. H.-J. Sieben für einige wichtige Anregungen zu Dank verpflichtet. Herrn Prof. Dr. J. C. M. van Winden danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Supplementreihe zu den *Vigiliae Christianae*.

Darüber hinaus möchte ich mich bei meinem Bischof, Herrn Prof. Dr. Dr. K. Lehmann, bedanken, der mich für das Studium weitestgehend von pastoralen Aufgaben freistellte. Zu danken habe ich auch dem Land Rheinland-Pfalz, das mir ein Graduiertenstipendium gewährte, und dem Bistum Mainz für einen Druckkostenzuschuß.

Meinen Eltern bin ich für ihr Verständnis dankbar und meinem Vater für die Hilfe beim Lesen der Korrekturen und beim Erstellen der Register.

Ulrich Neymeyr

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

| | |
|----------------|---|
| <i>ApFath</i> | The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary |
| Art. | Artikel |
| <i>BCNH.SE</i> | Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section »Etudes« |
| <i>BCNH.ST</i> | Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section »Textes« |
| <i>KdA</i> | Klassiker des Altertums |
| <i>NHC</i> | Nag Hammadi Codex/Codices |
| <i>NHS</i> | Nag Hammadi Studies |
| repr. | reprint |
| Rez. | Rezension |
| <i>RStTh</i> | Regensburger Studien zur Theologie |
| <i>SecCent</i> | The Second Century |
| <i>STA</i> | Studia et testimonia antiqua |
| <i>Suppl.</i> | Supplementband |
| <i>WBHW</i> | Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg |
| Z. | Zeile |

KAPITEL EINS

EINLEITUNG

Der Gründer des Christentums trat als ein Lehrer auf,¹ und die Vorstellung von Jesus Christus als Lehrer übte auf die frühen Christen einen prägenden Einfluß aus.² Da Jesus Christus das Christentum als Lehrer vermittelte hatte, machten es sich die frühen Christen zur Aufgabe, das Christentum ebenfalls zu lehren, sie wurden selbst zu Lehrern des Christentums. Im Rahmen ihrer Lehrtätigkeit leisteten sie einen wichtigen Beitrag zur Entfaltung christlicher Theologie, der in der Regel im Blickpunkt des Interesses der patristischen Forschung steht. Die erhaltenen literarischen Zeugnisse des frühchristlichen Lehrertums werden in der Forschung nahezu ausschließlich unter theologiegeschichtlichem Aspekt betrachtet, selten wird nach dem realgeschichtlichen Rahmen gefragt, in dem die christlichen Lehrer Theologie betrieben und entfalteten. Eine ausführliche Untersuchung über die Lehrtätigkeit, das Selbstverständnis und die Geschichte frühchristlicher Lehrer liegt bisher nicht vor. Die vorliegende Arbeit hat sich deshalb eine solche Untersuchung zur Aufgabe gemacht. Sie möchte damit auch einen Beitrag zur Erhellung der Entstehungsbedingungen frühchristlicher Literatur sowie der Geschichte der Verfassung und Organisation der frühen Christenheit leisten. Dazu soll zunächst der Gegenstand der Arbeit abgegrenzt und ihr Aufbau vorgestellt werden.

Unter christlichen Lehrern werden in dieser Arbeit Lehrer des Christentums verstanden, nicht christliche Lehrer hellenistischer Bildungsfächer.³

Die vorliegende Untersuchung kann nur die christliche Unterweisung Erwachsener behandeln, da in der frühen Kirche die christliche Erziehung und Belehrung der Kinder den Familien vorbehalten war.⁴

Es werden keine Zeugnisse lehrender Presbyter und Episkopen berücksichtigt, da in dieser Arbeit die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis eines eigenen Standes christlicher Lehrer dargestellt werden sollen.

¹ Vgl. R. Riesner, *Jesus als Lehrer* (Tübingen 1984).

² Vgl. F. Normann, *Christos Didaskalos* (Münster 1966).

³ Zu christlichen Elementar-, Grammatik- und Rhetoriklehrer vgl. G. Bardy, *L'église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles* = *RevSR* 12 (1932) 1/28, S. 6/11. 19/25.

⁴ Vgl. A. J. Clark, *Child and School in the Early Church* = *CER* 66 (1968) 468/79; G. Ruhbach, *Bildung in der Alten Kirche* = H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. 1. Die alte Kirche* (München 1974) 293/310, S. 295/8.

Allerdings wird bei der Darstellung der Geschichte des christlichen Lehrertums die zunehmende Übernahme der Lehrfunktion durch die Amtsträger zu berücksichtigen sein.

Auch die Propheten werden nicht behandelt.⁵ Sie übten zwar auch eine Lehrtätigkeit aus, aber sie unterschieden sich deutlich von den Lehrern:⁶ Der Prophet lehrt auch eigene Offenbarungen, während der Lehrer sich auf die vorgegebenen Offenbarungen beschränkt, deren eigentlichen Sinn und Bedeutung er erforschen und vermitteln möchte. J. K. Coyle⁷ weist darüber hinaus auf Unterschiede in der Aufgabe (Propheten entwerfen Richtlinien, Lehrer wenden sie an) und im Stil (Prophetentum ist unregelmäßig und unverfügbar) hin.

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf solche christlichen Lehrer, die sich hauptsächlich ihrer Lehrtätigkeit widmeten und nicht nebenbei, das heißt neben ihrem eigentlichen Beruf, als christliche Lehrer wirkten, so sehr nicht übersehen werden darf, daß Christen auch gewissermaßen nebenberuflich eine christliche Lehrtätigkeit ausübten.

Diese Arbeit verfolgt ein realgeschichtlich-historisches, nicht ein theologischgeschichtlich-systematisches Interesse, indem sie sich auf die Untersuchung der Lehrtätigkeit und des Selbstverständnisses der christlichen Lehrer beschränkt und fragt, mit welcher Motivation sie als Lehrer wirkten, worin sie das Ziel ihrer Lehrtätigkeit sahen, in welchen Formen sie ihre Lehrtätigkeit ausübten, welche Methoden sie anwandten, wer ihre Adressaten waren, in welchem Verhältnis sie zu den christlichen Gemeinden standen, wovon sie ihren Lebensunterhalt bestritten und in welchem äußeren Rahmen sie ihre Lehrtätigkeit ausübten. Dabei wird der Begriff 'Schule' sehr weit gefaßt als ein länger dauerndes Verhältnis eines Lehrers zu mehreren Schülern, denn das intensive Lehrer-Schüler-Verhältnis ist das hervorragende Charakteristikum der antiken Schulen.⁸

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Bestandsaufnahme des Quellenmaterials unter Berücksichtigung seiner Beurteilung in der Forschung und macht weiterführende Überlegungen und Spekulationen als solche kenntlich. Dadurch kann zwar kein umfassendes Bild von der Lehrtätigkeit, dem Selbstverständnis und der Geschichte der

⁵ Zu den frühchristlichen Propheten vgl. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1963), S. 196/210.

⁶ Vgl. R. Gryson, *The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church* = *JES* 19,2 (1982) 176/87, S. 176: »But the ministry of the prophet was not a teaching ministry in the proper sense of the word, with what that implies of regularity, system, and comprehensiveness».

⁷ *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church* = *EeT* 15 (1984) 23/43, S. 29 f.

⁸ Vgl. R. A. Culpepper, *The Johannine school* (Missoula 1975), S. 250/7.

frühchristlichen Lehrer entworfen werden, aber die fragmentarischen Nachrichten erlauben doch ein Nachzeichnen der Grundzüge und der grundlegenden Entwicklungslinien des frühchristlichen Lehrertums.

Schließlich ist bei der Abgrenzung des Gegenstandes dieser Arbeit ihre zeitliche Begrenzung auf das zweite und beginnende dritte Jahrhundert zu begründen. Diese zeitliche Begrenzung wird durch die Ergebnisse der Erforschung des frühchristlichen Lehrertums nahegelegt. Deswegen soll die Geschichte der Forschung hier kurz dargestellt werden. Es werden dabei allerdings nur die Arbeiten berücksichtigt, die den Gang der Forschung bestimmt haben. Da die frühchristlichen Lehrer in der Forschung meist nur am Rande erwähnt werden, sind hier nur wenige Untersuchungen heranzuziehen, die sich etwas ausführlicher mit dem frühchristlichen Lehrertum beschäftigen. Studien zu Teilauspekten des frühchristlichen Lehrertums werden an den entsprechenden Stellen der Arbeit herangezogen.

Der forschungsgeschichtliche Überblick kann mit A. von Harnacks Darstellung der Geschichte des frühchristlichen Lehrertums beginnen, die er erstmals 1884⁹ und in der letzten überarbeiteten Form 1924¹⁰ vorgelegt hat. A. von Harnack stellt erstmals die Zeugnisse über das frühchristliche Lehrertum zusammen. Nach seiner Interpretation der Quellen bestand das urchristliche, charismatische Lehrertum bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts fort. Nachdem die Amtsträger die Qualitäten von Lehrern bekommen hatten, verschmolzen die Lehrer in der Regel mit den Presbytern, aber auch mit den Lektoren.¹¹ Als Gründe dafür nennt A. von Harnack die Gefahr der akuten Hellenisierung, der die Lehrer ausgesetzt waren, den geordneten Katechumenat, besonders aber die Tendenz des Episkopats, alle Ämter der von ihm geleiteten Hierarchie einzugliedern. Neben dem charismatischen Lehrertum kamen nach A. von Harnacks Interpretation im zweiten Jahrhundert die profanen christlichen Lehrer auf, die nach hellenistischem Vorbild Schulen errichteten, in denen sie nicht mehr alle Christen, sondern nur noch eine christliche Elite unterrichteten. Diese Schulen hatten die Tendenz, das Evangelium der weltlichen Bildung auszuliefern und sektiererisch zu werden, weshalb das profane Lehrertum bald aus der Kirche gedrängt wurde. Diese Interpretation ist deutlich geleitet von A. von Harnacks These der Hellenisierung des Christentums und von seiner liberalen Theologie, die wohl auch Pate dafür stand, die frühchristlichen Lehrer

⁹ A. von Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Leipzig (1884) 1893), S. 131/7.

¹⁰ A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig *1924), S. 365/77.

¹¹ S. Kap. 3.5.

als ‘freie’ Lehrer zu bezeichnen, eine Bezeichnung, die wegen des Gemeindebezugs der frühchristlichen Lehrer in der vorliegenden Arbeit nicht übernommen wird.

G. Bardy¹² untersucht in mehreren Artikeln die von A. von Harnack nur kurz gestreiften christlichen Schulen in Rom und Alexandrien und kommt zu den seitdem unbestrittenen Ergebnissen, daß diese Schulen private Institutionen aufgrund persönlicher Initiative der Lehrer waren und lockere Lehrer-Schüler-Zirkel darstellten, in denen Heiden, Taufbewerber und Christen unterrichtet wurden.

H. von Campenhausen¹³ arbeitet besonders die Differenz zwischen den urchristlichen und den frühchristlichen Lehrern heraus und beginnt seine Untersuchung über die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert mit der Feststellung: »Gestalt und Begriff des Lehrertums haben im Laufe des zweiten Jahrhunderts zweifellos einen starken Wandel erfahren.«¹⁴ H. von Campenhausen¹⁵ nennt die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen den urchristlichen Lehrern und den Lehrern des zweiten Jahrhunderts: Beiden gemeinsam ist, daß sie ihre Lehrgabe als eine individuelle Begabung verstanden, daß sie sich nicht auf unmittelbar empfangene Offenbarungen stützten, sondern auf das Zeugnis der Schrift, daß sie ihre Schüler in tiefere Geheimnisse einführen wollten und daß sie in der Schriftauslegung ihre vornehmste Aufgabe sahen. Während sich die urchristlichen Lehrer mit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit auseinandersetzen, gewann für die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit dem Heidentum an Bedeutung. Sie wirkten auch nicht mehr nur wie die urchristlichen Lehrer ausschließlich innerhalb der christlichen Gemeinde, sondern auch innerhalb einer eigenen Schule, und sie begannen, literarisch in eigenem Namen tätig zu werden. Doch trotz dieser Unterschiede zwischen den urchristlichen Lehrern und den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts vermutet H. von Campenhausen noch eine historische Kontinuität zwischen beiden: »Justin zeigt den Übergang.«¹⁶

In einer neueren Studie über die urchristlichen Lehrer zeigt aber A. F. Zimmermann¹⁷, daß der Wandel in der Geschichte des christlichen Lehrertums tiefer geht. Aufgrund der völligen Wandlung, die der Begriff διδάσκαλος in hellenistischer Umgebung erfuhr, hebt A. F. Zimmermann

¹² *Les écoles romaines au second siècle* = RHE 28 (1932) 501/32; ders., *L'église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*; ders., *Aux origines de l'école d'Alexandrie* = RSR 27 (1937) 65/90; ders., *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie* = VivPen 2 (1942) 80/109.

¹³ *Kirchliches Amt*, S. 210/33.

¹⁴ Ebd., S. 210.

¹⁵ Ebd., S. 210/5.

¹⁶ Ebd., S. 211

¹⁷ *Die urchristlichen Lehrer* (Tübingen 1984), S. 209/14. 218 f.

die späteren christlich-hellenistischen Lehrer deutlich von den alten jüdenchristlichen Lehrern ab und bestreitet eine historische Kontinuität zwischen beiden. Nach dem Niedergang des urchristlichen Lehrertums, den A. F. Zimmermann auf das ausschließlich christokratische Selbstverständnis der Urgemeinde, auf schlechte Erfahrungen der Gemeinden mit den Lehrern sowie auf die Wirkungsgeschichte der Gemeinderegel *Mt* 23,8-10 zurückführt, entstand das völlig neuartige christliche Lehrertum des zweiten Jahrhunderts. Aufgrund dieses Forschungsergebnisses ist es gerechtfertigt, diese Arbeit auf eine Untersuchung des christlichen Lehrertums des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts zu begrenzen,¹⁸ zumal mit A. F. Zimmermanns Studie eine neuere, ausführliche Untersuchung über die urchristlichen Lehrer des ersten Jahrhunderts vorliegt. Es sei aber noch anmerkungsweise darauf hingewiesen, daß K. H. Rengstorf¹⁹ bereits ein halbes Jahrhundert vor A. F. Zimmermann die These vertreten hatte, daß die frühchristlichen Lehrer nicht in historischer Kontinuität mit den urchristlichen Lehrern standen, sondern daß unter hellenistischem Einfluß eine neue Form christlichen Lehrertums entstand. Die wenigen Zeilen, die K. H. Rengstorf in seinem Artikel den frühchristlichen Lehrern widmete, prägten aber nicht den Gang der Forschung und wurden weder von H. von Campenhausen noch von A. F. Zimmermann berücksichtigt.

In den letzten Jahren ist das Interesse an den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts wieder neu erwacht. R. Gryson²⁰ rekapituliert in seinem 1982 erschienenen Artikel den Stand der Forschung, nach dem die christlichen Lehrer bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts mit den Amtsträgern verschmolzen. Dieser Konsens, der auf den Forschungsergebnissen A. von Harnacks beruht, rechtfertigt die zeitliche Begrenzung dieser Arbeit auf das zweite und beginnende dritte Jahrhundert.

Neuerdings vertritt aber J. K. Coyle²¹ in kritischer Auseinandersetzung mit R. Gryson die Auffassung, ein eigener christlicher Lehrerstand habe bis über die Mitte des dritten Jahrhunderts hinaus bestanden. Nachdem J. K. Coyle dargestellt hat, daß die Lehrer entweder den Amtsträgern assoziiert wurden oder mit ihnen verschmolzen,²² und nachdem er als Gründe dafür die Vorstellung von den Bischöfen als Nachfolger des Apostelkollegiums, die Lehrstreitigkeiten mit Lehrern sowie die Auseinandersetzungen der Lehrer mit den Gemeindechristen an-

¹⁸ Zum Niedergang des urchristlichen Lehrertums s. Kap. 5.1.5.

¹⁹ Art. διδάσκω = ThWNT 2 (1935) 138/68, S. 160/2.

²⁰ *The Authority of the Teacher*, S. 176/82.

²¹ *The Exercise of Teaching*.

²² Ebd., S. 29/33.

gegeben hat,²³ stellt er die These auf, ein eigener Lehrerstand habe bis über die Mitte des dritten Jahrhunderts hinaus bestanden.²⁴ Allerdings hält keiner der Belege, die J. K. Coyle zur Begründung seiner These anführt, einer kritischen Überprüfung stand. Der Kirchenhistoriker Sokrates berichtet zwar in seiner Kirchengeschichte, zu seiner Zeit, das heißt in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts,²⁵ würden in Alexandrien in den nichteucharistischen Wortgottesdiensten an den Stationstagen die vorgelesenen Schriften von Lehrern ausgelegt,²⁶ aber wenige Zeilen später wird deutlich, wie unspezifisch hier die Bezeichnung ‘Lehrer’ verwendet wird: ‘In Alexandrien ist es gleichgültig, ob die Vorleser und Ausleger Katechumenen oder Gläubige sind; Gläubige von überall her werden für diese Aufgabe vorgeschlagen.’²⁷ Die Auslegung der vorgelesenen Schriften war in diesen alexandrinischen Wortgottesdiensten also nicht einem besonderen Stand von Lehrern vorbehalten, vielmehr konnte sich jeder Vorgesetzte belehrend an die Gemeinde wenden. Die von J. K. Coyle weiter herangezogene Nachricht des Hieronymus, in Alexandrien habe es seit der Zeit des Evangelisten Markus immer kirchliche Lehrer gegeben,²⁸ dürfte, wie J. K. Coyle selbst bemerkt, eher das Bemühen des Hieronymus widerspiegeln, das Ansehen des nichtbischoflichen Lehrers zu stärken. Die von Eusebius, H. E. 6, 19, 15-18,²⁹ erwähnten Lehrer sind nicht, wie J. K. Coyle angibt, Zeitgenossen des Eusebius, sondern ausschließlich Zeitgenossen des Origenes. Schließlich kann das Mönchtum nicht als die unmittelbare Fortsetzung des Lehrertums verstanden werden, auch wenn Charakteristika des frühchristlichen Lehrertums im Mönchtum fortlebten.³⁰ Da J. K. Coyle somit den Konsens der Forschung, nach dem die christlichen Lehrer bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts mit den Amtsträgern verschmolzen, nicht erschüttern konnte, bleibt die zeitliche Begrenzung dieser Arbeit auf das zweite und beginnende dritte Jahrhundert weiter gerechtfertigt. Der Konsens der Forschung wird auch durch die folgende Untersuchung bestätigt.

Gegenüber der seitherigen Erforschung des christlichen Lehrertums schlägt die vorliegende Arbeit in dreifacher Hinsicht neue Wege ein. Er-

²³ Ebd., S. 33/5.

²⁴ Ebd., S. 35/40.

²⁵ Vgl. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien 1980), S. 226.

²⁶ Vgl. Sokrates, H. E. 5,22 (632.45/633.47, Hussey 2).

²⁷ Sokrates, H. E. 5,22 (633.9/12): ‘Ἐν τῇ αὐτῇ δὲ Ἀλεξανδρείᾳ ἀναγνῶσται καὶ ὑποβολεῖς ἀδιάφορον, εἴτε κατηχούμενοι εἰσὶν εἴτε πιστοί. Τῶν πανταχοῦ ἐκκλησιῶν πιστοὺς εἰς τὸ τάγμα τοῦτο προβαλλομένων.

²⁸ Vgl. Hieronymus, *de vir. ill.* 36 (SQS 11, 26.3, Bernouilli): *semper ecclesiastici fuere doctores.*

²⁹ GCS 9.2, 562.22/566.1, Schwartz.

³⁰ S. u. S. 238.

stens berücksichtigt sie das gesamte zur Verfügung stehende Quellenmaterial und befragt auch die Selbstzeugnisse der christlichen Lehrer nach Aussagen über die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis ihrer Verfasser. Unter diesem Aspekt werden die Schriften Justins, des Clemens von Alexandrien, Tertullians, Bardaisans, Tatians, des Athenagoras sowie der Barnabasbrief und die Schrift an Diognet untersucht.

Zweitens werden die verschiedenen Zeugnisse und Nachrichten geographisch differenziert. Seit W. Bauer in seiner Untersuchung über das Verhältnis von Rechtgläubigkeit und Ketzerei³¹ geographisch begrenzte Gebiete der Mittelmeerwelt getrennt voneinander behandelte, hat sich in der patristischen Forschung immer mehr die Erkenntnis durchgesetzt, daß nicht zur selben Zeit überall dieselben Verhältnisse vorausgesetzt werden dürfen, sondern daß die Entwicklungslinien so nachgezeichnet werden müssen, »daß sich Bewegungen und Veränderungen sowohl an den zeitlichen als auch an den räumlichen Koordinaten ablesen lassen«.³² Diese Erkenntnis liegt auch dem Aufbau der vorliegenden Arbeit zugrunde, die die Zeugnisse über das christliche Lehrertum sowie seine Selbstzeugnisse den verschiedenen Städten und Regionen zuordnet, aus denen Nachrichten überliefert sind, nämlich Rom, Alexandrien, Karthago und Syrien. Um die Arbeit nicht unnötig mit Prämissen zu belasten, werden die nicht eindeutig lokalisierbaren Schriften christlicher Lehrer des zweiten Jahrhunderts in einem eigenen Kapitel behandelt. Obwohl in allen untersuchten Städten und Regionen auch christliche Lehrer gnostischer Prägung wirkten, werden die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der gnostischen Lehrer in einem eigenen Kapitel behandelt. Die Quellenlage erlaubt nämlich fast nicht eine nach geographisch begrenzten Gebieten differenzierte Darstellung des christlich-gnostischen Lehrertums. Trotz der nicht zu übersehenden Gemeinsamkeiten und fließenden Übergänge zwischen christlichen und gnostischen Lehrern ist die Behandlung der christlich-gnostischen Lehrer im Rahmen eines eigenen Kapitels auch dadurch gerechtfertigt, daß sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts ein Prozeß gegenseitiger Abgrenzung voneinander vollzog, in dessen Verlauf sich die kirchlich-christlichen Lehrer von den gnostischen und letztere wieder von ersteren distanzierten.³³

Schließlich schlägt die vorliegende Arbeit insofern einen neuen Weg

³¹ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen 1964).

³² H. Köster, *Das Ziel und die Reichweite von »Entwicklungslinien»* = H. Köster, J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums* (Tübingen 1971) 251/61, S. 258.

³³ Vgl. dazu bes. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Leiden 1978); darüber hinaus L. Painchaud, *Le Deuxième Traité du Grand Seth. Texte établi et présenté* (Québec 1982), bes. S. 19/21. 118/26.

in der Erforschung des frühchristlichen Lehrertums ein, als sie, geleitet von der Analyse der Didache, drei verschiedene Typen christlichen Lehrertums im zweiten Jahrhundert voneinander unterscheidet, nämlich die christlichen Wanderlehrer, die in einem Exkurs behandelt werden, lehrende Amtsträger und im Gemeindeauftrag tätige Katecheten, deren Existenz, Wirken und Geschichte in der *Traditio apostolica* und in den *Pseudoclementinen* bezeugt sind, sowie die christlichen Lehrer des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts, denen das hauptsächliche Interesse der vorliegenden Untersuchung gilt. Sie werden einfach als ‘christliche Lehrer’ bezeichnet, da alle weiteren bisher vorgeschlagenen Benennungen problematisch sind: Ihre Bezeichnung als ‘freie’ christliche Lehrer betont zu sehr das Fehlen einer formalen, juristischen Bindung an die verfaßten christlichen Gemeinden und übersieht den Gemeindebezug der christlichen Lehrer. Ihre Bezeichnung als ‘charismatische’ oder ‘pneumatische’ Lehrer läuft Gefahr, die heute vielfach beklagte Polarität von charismatischer und hierarchischer Kirchenstruktur ins zweite Jahrhundert zu projizieren. Schließlich ist auch die generelle Bezeichnung der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts als ‘philosophische’ Lehrer fragwürdig, da zumindest Tertullian und Tatian bei aller Beeinflussung durch die griechisch-römische Philosophie eine bewußt anti-philosophische Haltung einnahmen. Deswegen wird in dieser Arbeit auch nicht die Bezeichnung ‘hellenistische’ christliche Lehrer verwandt, auch wenn das christliche Lehrertum des zweiten Jahrhunderts unter dem Eindruck des heidnisch-philosophischen Unterrichts entstand und sehr stark vom zeitgenössischen hellenistisch-philosophischen Lehrertum beeinflußt war, wie in einem eigenen Kapitel über außerchristliche Einflüsse auf die christlichen Lehrer gezeigt wird. Dieses Kapitel wird wegen seines Umfangs dem Resümee vorangestellt, in dem als Abschluß und Zusammenfassung der Analyse der Quellen die gemeinsamen Grundzüge der Lehrtätigkeit und des Selbstverständnisses der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts dargestellt und die Grundzüge der Geschichte des frühchristlichen Lehrertums nachgezeichnet werden.

KAPITEL ZWEI

CHRISTLICHE LEHRER IN ROM

In Rom gab es im zweiten Jahrhundert eine große Anzahl christlicher Lehrer. Da Rom als Hauptstadt Menschen aus allen Teilen des Reiches anzog, stammten auch die christlichen Lehrer aus den verschiedenen römischen Provinzen, so daß alle Richtungen christlicher Theologie, die sich irgendwo im römischen Reich entfalteten, auch in Rom vertreten waren. Die christlichen Lehrer konnten offensichtlich unter den römischen Christen frei und ungehindert wirken, bis Bischof Viktor (189-198) reglementierend eingriff.¹

Über die Gestalt und die Formen der Lehrtätigkeit dieser christlichen Lehrer ist aber nur recht wenig bekannt. Lediglich über die Lehrtätigkeit Justins und Rhodons sind Nachrichten überliefert.² Die Geschichte des römischen Lehrerstandes kann aber in Grundzügen nachgezeichnet werden. So bietet der Hirt des Hermas einen guten Einblick in die wachsenden Auseinandersetzungen des Gemeindechristentums mit den christlichen Lehrern im zweiten Jahrhundert.³

2.1 *Christliche Lehrer im Hirten des Hermas*

Der Hirt des Hermas⁴ entstand in der Mitte des zweiten Jahrhunderts⁵ in Rom.⁶

¹ Vgl. G. La Piana, *The Roman church at the end of the second century* = *HThR* 18 (1925) 201/77; G. Bardy, *Les écoles romaines au second siècle* = *RHE* 28 (1932) 501/31; L. W. Barnard, *The Church in Rome in the first two centuries A. D.* = ders., *Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 131/80, S. 176/80; G. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom* = *ZNW* 70 (1979) 86/114; speziell zu den gnostischen Lehrern in Rom vgl. H. Cancik, *Gnostiker in Rom* = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie und Politische Theologie. 2. Gnosis und Politik* (München-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 163/84; zum römischen Christentum vgl. neuerdings P. Lampe *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Tübingen 1987). Diese Untersuchung erschien leider erst nach Abschluß des Manuskriptes der vorliegenden Arbeit.

² Da nicht sicher entschieden werden kann, ob Tatians Oratio in Rom oder in Syrien entstanden ist, wird er unter den nicht eindeutig lokalisierbaren christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts behandelt.

³ Zu diesen Auseinandersetzungen vgl. H. J. Carpenter, *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries* = *JThS* 14 (1963) 294/310, S. 303/7; H. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165* = ders., *Aufsätze zur Gnosis* (Göttingen 1967) 167/79.

⁴ In der vorliegenden Arbeit wird die traditionelle Kapitelzählung (*vis* = *Visio*; *mand* = *Mandatum*; *sim* = *Similitudo*) verwendet. Eine Konkordanz zur neuen Kapitelzählung bietet M. Whittaker (Hg), *Die Apostolischen Väter. 1. Der Hirt des Hermas* (Berlin 1967) = *GCS* 48², S. XXIV.

⁵ Vgl. A. Frank, *Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignati-*

Aufgrund inhaltlicher und literarischer Kriterien lassen sich innerhalb des gesamten Werkes drei Texteinheiten voneinander abgrenzen:⁷

vis 1-4
vis 5-sim 8
sim 9 + 10⁸

Diese drei Texteinheiten haben wahrscheinlich einen einheitlichen Verfasser.⁹ Daß sie in Etappen nacheinander entstanden sind, wird auch durch die folgende Untersuchung über die christlichen Lehrer im Hirten des Hermas bestätigt.

2.1.1 *Christliche Lehrer in der Texteinheit vis 1-4: vis 3,5,1*

In der Texteinheit *vis* 1-4 werden christliche Lehrer nur einmal erwähnt: In *vis* 3 sieht Hermas, wie sechs Jünglinge einen Turm aus Steinen bauen. Der Turm versinnbildlicht die Kirche, die verschiedenen Gruppen von Steinen symbolisieren verschiedene Gruppen von Gläubigen:

Die viereckigen, weißen und in ihre Verbindungen passenden Steine, das sind die Apostel und Episkopen und Lehrer und Diakone, die heilig und würdig nach der Heiligkeit Gottes lebten und Sorge trugen und lehrten und dienten zum Wohl der Erwählten Gottes; die einen sind entschlafen, die anderen leben noch; und sie waren sich immer einig miteinander und hielten Frieden untereinander und hörten aufeinander; deshalb passen im Bau des Turmes ihre Verbindungen.¹⁰

usbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche (München 1975), S. 11/3; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin-New York 1975), S. 523; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien⁸1980), S. 55.

⁶ Rom ist als Entstehungsort allgemein anerkannt. Nur E. Peterson (*Kritische Analyse der fünften Vision des Hermas* = ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Rom-Freiburg-Wien 1959) 271/84, S. 274 f. 282/4) bezweifelt, daß Hermas nach Rom gehört und hält ihn für einen palästinensischen Judenchristen. G. Lüdemann (*Zur Geschichte*, S. 104 Anm. 52) bemerkt mit Recht: »Dagegen ist das römische Lokalkolorit doch zu stark.« Vgl. P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 523; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie*, S. 55.

⁷ Vgl. die in Anm. 9 angeführte Literatur.

⁸ Auf die Zusammengehörigkeit von *sim* 9 + 10 weist hin die Erwähnung der Jungfrauen in *sim* 9,10,6-11,8 (GCS 48², 84.27/85.28, Whittaker) und *sim* 10,3 (109.6/110.9) sowie der Unterbrechung des Turmbaus in *sim* 9,5,1 f. (80,5/14) und *sim* 10,4,4 (112.12/7).

⁹ Mit L. Pernveden, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (Lund 1966), S. 291/300; R. Joly, *Hermas et le Pasteur* = VigChr 21 (1967)201/18; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 516 f; anders S. Giet, *Hermas et les pasteurs* (Paris 1963); ders., *Les trois auteurs de Pasteur d'Hermas* = StPatr 8 (1966) 10/23; W. Coleborne, *The Shepherd of Hermas* = StPatr 10 (1970) 65/70; A. Frank, *Studien zur Ekklesiologie*, S. 13/23; vgl. auch den forschungsgeschichtlichen Überblick bei S. Giet, *Hermas et les pasteurs*, S. 63/70; A. Frank, *Studien zur Ekklesiologie*, S. 9/11.

¹⁰ *vis* 3,5,1 (11.23/12.2).

In der Forschung wird immer wieder versucht, die Reihe ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι¹¹ zu erklären¹² und die Lehrer entweder der Gruppe der Entschlafenen oder der Gruppe der noch Lebenden zuzuordnen. Werden die Lehrer als ein Stand aufgefaßt, der der Vergangenheit angehört, so wird dies mit dem Hinweis auf *sim 9,15,4*¹³ und *sim 9,16,5 f.*¹⁴ begründet,¹⁵ werden sie hingegen als Zeitgenossen des Hermas verstanden, so wird auf *mand 4,3,1*¹⁶ verwiesen.¹⁷ Da diese Stellen aber anderen Texteinheiten des Hirten des Hermas zuzuordnen sind, können sie nicht ohne weiteres zur Erklärung von *vis 3,5,1* herangezogen werden, sondern *vis 3,5,1* muß für sich interpretiert werden.

Diese Interpretation stößt auf die Schwierigkeit, daß die Apostel, Episkopen, Lehrer und Diakone nur an dieser Stelle der Texteinheit *vis 1-4* erwähnt werden, so daß offen bleibt, wer von ihnen zu den Entschlafenen und wer zu den noch Lebenden zählt. Hermas geht es offensichtlich darum, die Zusammengehörigkeit dieser Funktionen sowohl unter diachronischem als auch unter synchronischem Aspekt zu betonen¹⁸: Die

¹¹ *vis 3,5,1* (11.25).

¹² R. Knopf (*Das nachapostolische Zeitalter* (Tübingen 1905), S. 184/6) fügt in die Reihe die Propheten ein und interpretiert sie als einen Hinweis auf die beginnende Überwachung der Wortpneumatiker durch die Amtsträger der Gemeinde; A. von Harnack (*Die Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig 1910), S. 55) interpretiert die Reihe als eine Verknüpfung der kirchlichen Gesamtorganisation (Apostel, Propheten, Lehrer) mit der lokalen Organisation (Bischöfe, Diakone); H. Koch (*War Clemens von Alexandrien Priester?* = ZNW 20 (1921) 43/8, S. 47 Anm. 1) meint, daß die Lehrer an der Stelle der Presbyter stehen; M. Dibelius (*Der Hirt des Hermas* (Tübingen 1923), S. 466. 634) ist der Auffassung, die verschränkte Reihenfolge sei durch Alliteration bedingt; E. Schweizer (*Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zürich 1962), S. 144) meint, »dass die letzten drei als eigentliche Aemter von den ersten abgehoben werden«; A. Lemaire (*Les ministères aux origines de l'église* (Paris 1971), S. 157) sieht in der Nennung der Episkopen und Diakone »une glose marginale«; A. F. Zimmermann (*Die urchristlichen Lehrer* (Tübingen 1984), S. 214) vermutet, daß sich »die Episkopalverfassung in die archaisierende Formel der Apostel und Lehrer eingeschoben« hat.

¹³ 89.17 f.

¹⁴ 90.8/13.

¹⁵ Vgl. H. Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte* = K. Kertelge (Hg), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Darmstadt 1977) 93/143, S. 129; R. Joly, *Hermas. Le Pasteur* (Paris 1958), S. 110 Anm. 3; S. Giet, *Hermas et les pasteurs*, S. 263; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1963), S. 103 Anm. 4; A. Lemaire, *Les ministères*, S. 156 f.; J. Mühlsteiger, *Zum Verfassungsrecht in der Frühkirche* = ZKTh 99 (1977) 129/55. 257/85, S. 279; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 104 Anm. 52; A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, S. 214.

¹⁶ 27.12/18.2.

¹⁷ Vgl. A. von Harnack, *Die Entstehung und Entwicklung*, S. 55; G. Bardy, *Les écoles romaines au second siècle* = RHE 28 (1932) 501/32, S. 503/5; D. van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature pastristique des trois premiers siècles* (Gembloux-Paris 1933), S. 60; L. Pernveden, *The Concept of the Church*, S. 146/8.

¹⁸ Vgl. die dreifache Betonung der Einheit in *vis 3,5,1* (22.23/12.2).

vergangenen und die gegenwärtigen Funktionen sind miteinander verbunden, und die gegenwärtigen Amtsträger werden zur Eintracht aufgerufen.¹⁹ Dabei bleibt offen, ob die Lehrer nur zu den ehemaligen oder auch zu den gegenwärtigen Funktionsträgern zu zählen sind. Auf jeden Fall sind sie für den Bau des Turmes von hervorragender Bedeutung²⁰ und hatten oder haben dementsprechend unter den Christen eine hervorragende Stellung inne.

2.1.2 *Christliche Lehrer in der Texteinheit vis 5-sim 8*

2.1.2.1 *mand 4,3,1*

In der zweiten Texteinheit *vis 5-sim 8* werden zweimal Lehrer erwähnt. In *mand 4,3,1* sagt Hermas zu dem Hirten: ‘Herr, ich habe von einigen Lehrern gehört, daß es keine andere Buße gibt als jene, als wir ins Wasser stiegen und Vergebung unserer Sünden empfingen.’²¹

Damit bezeugt Hermas unbestreitbar und unbestritten die Existenz zeitgenössischer christlicher Lehrer. Diese Lehrer sagten nicht nur, die Taufe sei der einzige Weg zur Sündenvergebung (*ἄφεσις*), sondern sie sagten auch, die Taufe sei die einzige Möglichkeit zur Buße (*μετάνοια*).²² Daß die Taufe der einzige Weg zur *ἀφεσίς* ist, war in der alten Kirche allgemein anerkannt, wurde sicher im Taufunterricht besonders betont und wird auch vom Hirten bestätigt.²³ Aber die Auffassung, daß es außer der *ἀφεσίς* in der Taufe keine Möglichkeit zur *μετάνοια* gibt, daß also keine postbaptismale Buße möglich ist, widersprach der Bußlehre und -praxis im Altertum²⁴ und wird auch vom Hirten korrigiert, indem er die

¹⁹ Vgl. *vis 3,2,6* (9.22/6); *3,9,9 f.* (16.17/21); Die Spannungen und Streitigkeiten, die hinter dieser Betonung der Eintracht vermutet werden können, treten in den folgenden Texteinheiten offen zutage; vgl. *sim 8,7,4* (73.2/6); *sim 9,31,5 f.* (100.11/7); J. Mühlsteiger (*Zum Verfassungsrecht*, S. 281) vermutet, daß die Spannungen »mit der Ablösung einer alten Gemeindeordnung durch eine neue in Zusammenhang stehen«; vgl. auch M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, S. 635.

²⁰ Vgl. *vis 3,2,6* (9.22/6).

²¹ *mand 4,3,1* (27.21/28.2): ”*Ηκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἔτέρα μετάνοια οὐδὲ ἔστι εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἀφεσιν ὅμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.*”

²² Auf die Ähnlichkeit mit *Hebr 6,4-6* wird immer wieder aufmerksam gemacht; vgl. K. Lake, *The Shepherd of Hermas and Christian Life in Rome in the Second Century* = *HThR* 4 (1911) 25/46, S. 30 Anm. 2; M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, S. 511; L. Pernveden, *The Concept of the Church*, S. 147; A. Lemaire, *Les ministères*, S. 159.

²³ Vgl. *mand 4,3,2 f.* (28.2/7); Vgl. B. Poschmann (*Paenitentia secunda* (Bonn 1940), S. 156/71), der allerdings übersieht, daß die von Hermas zitierten Lehrer die Taufe nicht nur als den einzigen Weg zur *ἀφεσίς*, sondern auch als die einzige Möglichkeit zur *μετάνοια* verstanden.

²⁴ Zur Bußlehre und -praxis im Altertum vgl. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung* (Freiburg-Basel-Wien 1978), S. 28/92.

Möglichkeit einmaliger postbaptismaler Buße eröffnet.²⁵ Es wird also eine Distanz oder Skepsis des Hermas gegenüber diesen Lehrern deutlich.²⁶

Die in *mand 4,3,1*²⁷ erwähnten Lehrer dürften ihre Position nicht nur im Taufunterricht, sondern auch in der Unterweisung der Christen vertreten haben, denn zum einen hätte im Taufunterricht die Betonung der Einmaligkeit der Sündenvergebung in der Taufe wohl kein größeres Aufsehen erregt und zum anderen kommt Hermas noch einmal auf diese Lehrer zu sprechen:

2.1.2.2 *sim 8,6,5*

Sim 8,6,5 nennt unter den Sündern, für die die Möglichkeit der Buße besteht, ‘Heuchler und Verbreiter anderer Lehren und Verführer der Diener Gottes, besonders der Sünder, die sie nicht zur Buße zuließen, sondern mit törichten Lehren verführten’.²⁸ Diese Lehrer dürften mit den in *mand 4,3,1*²⁹ angeführten Lehrern identisch sein, da sie ebenfalls keine μετάνοια für Getaufte zuließen. Das von Hermas repräsentierte Gemeindechristentum distanzierte sich von diesen Lehrern und ihren rigoristischen Auffassungen, indem Hermas solche Lehrer als Irrlehrer³⁰ charakterisiert.

2.1.3 *Christliche Lehrer in der Texteinheit sim 9 + 10*

2.1.3.1 *sim 9,19,2* und *sim 9,22,1 f.*

Die Polemik gegen Irrlehrer wird in der letzten Texteinheit deutlich schärfer. In der Texteinheit *vis 1-4* werden noch keine Irrlehrer, sondern nur Irrgläubige erwähnt.³¹ In der Texteinheit *vis 5-sim 8* wird bestimmt,

²⁵ Vgl. *mand 4,3,4-6* (28.7/16).

²⁶ Vgl. G. Bardy, *Les écoles*, S. 504 f.; A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, S. 214; H. Cancik, *Gnostiker in Rom*, S. 177; anders M. Dibelius, *Der Hirte des Hermas*, S. 508 f. 511; E. Peterson (*Kritische Analyse*, S. 271 f. 282 Anm. 45. 283 f.) vermutet, daß die Frage einer postbaptismalen Bußmöglichkeit ebenso wie die Frage über das Zusammenleben mit einer Frau, die Ehebruch begangen hat (*mand 4,1,4-8* (26.5/20)), die Diskussionen in einer jüdisch geprägten christlichen Schule wiedergeben, die sich aus der Interpretation des Hirtenbuches (ab *vis 5*) ergaben. Gegen diese These spricht, daß Hermas nur in *mand 4,3,1* (27.21/28.2) ausdrücklich die Auffassung von Lehrern wiedergibt, die übrigen Fragen aber als seine eigenen Fragen ausgibt; gegen E. Peterson vgl. auch L. Pernveden, *The Concept of the Church*, S. 292 f.

²⁷ 27.12/28.2.

²⁸ *sim 8,6,5* (72.2/4).

²⁹ 27.12/28.2.

³⁰ Vgl. *sim 8,6,5* (72.3): διδαχὰς ἐτέρας εἰσφέροντες. Es ist möglich, daß hier gnostisch geprägte Lehrer gemeint sind. Vgl. M. Dibelius, *Der Hirte des Hermas*, S. 569; R. Joly, *Hermas. Le Pasteur*, S. 277 Anm. 3.

³¹ Vgl. *vis 3,7,1* (13.20/4).

ten Lehrern nicht nur mit Skepsis,³² sondern auch mit Polemik³³ begegnet. In der dritten Texteinheit schließlich werden die Irrlehrer an zwei Stellen unter den Sündern aufgezählt, für die Buße nötig und auch möglich ist. In *sim 9,19,2* werden sie bezeichnet als ‘Heuchler und Lehrer der Schlechtigkeit (...), die keine Frucht der Gerechtigkeit haben (...). Sie haben zwar den Namen, aber es fehlt ihnen der Glaube und es ist keine Frucht der Wahrheit in ihnen’.³⁴ In *sim 9,22,1 f.* werden sie folgendermaßen charakterisiert: ‘Sie sind zwar gläubig, aber ungelehrig und eigensinnig und selbstgefällig; sie wollen alles verstehen und verstehen gar nichts. Wegen dieses ihres Eigensinnes ist die Einsicht von ihnen gewichen und törichter Unverstand bei ihnen eingezogen. Sie rühmen sich selbst, sie hätten Einsicht, und wollen freiwillige Lehrer sein, sie sind aber töricht.’³⁵

Aufgrund der zweimaligen Anspielung mit γιγνώσκειν ist es wahrscheinlich, daß die an dieser Stelle erwähnten Irrlehrer gnostisch geprägt waren.³⁶ Da ihnen die Einsicht³⁷ und damit die Legitimation für ihre Lehrtätigkeit abgesprochen werden, werden sie als ἐθελοδιδάσκαλοι³⁸ bezeichnet.

2.1.3.2 *sim 9,15,4* und *sim 9,16,5 f.*

Es entspricht wohl dieser in den einzelnen Texteinheiten zunehmenden Auseinandersetzung mit Irrlehrern, daß die Lehrer, die in der Vision vom Turmbau in der ersten Texteinheit nicht eindeutig der vergangenen oder der gegenwärtigen Generation zuzuordnen sind,³⁹ in der erweiterten Form dieser Turmbauvision in der dritten Texteinheit unzweideutig als vergangene Generation beschrieben werden: Die Apostel und Lehrer haben nach ihrem Tod in der Unterwelt gepredigt und getauft.⁴⁰ Das große Ansehen der Lehrer, das in *vis 3,5,1⁴¹* auch zeitgenössischen Lehrern gelten konnte, gilt in der Texteinheit *sim 9 + 10* nur noch den altehr-

³² Vgl. *mand 4,3,1* (27.12/28.2); s. Kap. 2.1.2.1.

³³ Vgl. *sim 8,6,5* (72.2/4); s. Kap. 2.1.2.2.

³⁴ *sim 9,19,2* (92.8/11).

³⁵ *sim 9,22,1 f.* (93.22/6).

³⁶ Vgl. M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, S. 630; P. Carrington, *The Early Christian Church. 2. The Second Christian Century* (Cambridge 1957), S. 78 f.; R. Joly, *Hermas. Le Pasteur*, S. 338 Anm. 2; S. Giet, *Hermas et les pasteurs*, S. 173.

³⁷ σύνεσις (*sim 9,22,2* (93.24)).

³⁸ *sim 9,22,2* (93.26); L. Pernveden (*The Concept of the Church*, S. 149) interpretiert wohl zuviel in diese Formel hinein mit seiner Vermutung, der Lehrer dürfe seine Tätigkeit nicht von sich aus aufnehmen, sondern müsse dazu von der Gemeindeleitung beauftragt sein.

³⁹ Vgl. *vis 3,5,1* (11.23/12.2); s. Kap. 2.1.1.

⁴⁰ Vgl. *sim 9,15,4* (89.17 f.); *sim 9,16,5 f.* (90.8/13).

⁴¹ 11.23/12.2.

würdigen Lehrern vergangener Zeiten. Der Grund dafür dürfte die wachsende Auseinandersetzung mit Irrlehrern sein, die das Ansehen der Lehrer zurückdrängte.

2.1.3.3 *sim 9,25,2*

Allerdings werden in *sim 9,25,2* nochmals Apostel und Lehrer erwähnt und nicht ausdrücklich als vergangene oder gegenwärtige Generation charakterisiert. Von den verschiedenen Bergen, die verschiedene Gruppen von Gläubigen symbolisieren, versinnbildlicht der achte Berg ‘Apostel und Lehrer, die der ganzen Welt predigten und die würdig und heilig das Wort des Herrn lehrten und überhaupt nichts aus böser Begierde unterschlügen, sondern immer in Gerechtigkeit und Wahrheit lebten, wozu sie auch den heiligen Geist empfangen hatten. Ihr Weg ist daher an der Seite der Engel’.⁴²

Der Zusatz ‘Ihr Weg ist daher an der Seite der Engel’⁴³ besagt nichts darüber, ob die Apostel und Lehrer noch leben oder nicht, denn ‘an der Seite der Engel’ können offensichtlich auch Lebende sein.⁴⁴ Da aber innerhalb der Texteinheit *sim 9 + 10* die Apostel und Lehrer zweimal als vergangene Generation erwähnt werden,⁴⁵ liegt die Vermutung nahe, daß sie auch in *sim 9,25*,⁴⁶ vergangenen Zeiten angehören.

2.1.4 Zusammenfassung

Der Hirt des Hermas bezeugt also das Wirken christlicher Lehrer in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom sowie die wachsende Auseinandersetzung mit Irrlehrern, unter der das Ansehen der zeitgenössischen Lehrer zu leiden hatte.

2.2 Christliche Lehrer bei Epiphanius, *Pan. 42,2,2*

Das Zeugnis des Hirten des Hermas über christliche Lehrer in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom ermöglicht die Beurteilung einer Nachricht des Hippolyt, die Epiphanius überliefert und die sich auf die Zeit des Marcion bezieht: Marcion sei vor ‘die wohlwollenden und heiligen Presbyter und Lehrer der heiligen Kirche Gottes’⁴⁷ getreten und ha-

⁴² *sim 9,25,2* (95.6/11).

⁴³ *sim 9,25,2* (95.10 f.): τῶν τοιούτων οὖν ἡ παράδοσις μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν.

⁴⁴ Vgl. *sim 9,24,4* (95.3); *sim 9,27,3* (96.12 f.).

⁴⁵ Vgl. *sim 9,15,4* (89.17 f.); *sim 9,16,5* f. (90.8/13); s.o. Kap. 2.1.3.2.

⁴⁶ 95.6/11.

⁴⁷ Epiphanius, *Pan. 42,2,2* (GCS 31,96.4 f., Holl): οἱ ἐπιεικεῖς καὶ πανάγιοι τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ ἔκκλησίας, πρεσβύτεροι καὶ διδάσκολοι .

be sie aufgefordert, zum Gleichnis Jesu vom neuen Stoff auf einem alten Kleid und vom neuen Wein in alten Schläuchen⁴⁸ Stellung zu nehmen.⁴⁹

Diese Epiphaniusstelle wird in der Forschung meist so interpretiert, als seien die Lehrer hier mit den Presbytern identisch⁵⁰ bzw. ihnen assoziiert.⁵¹ Auch wenn die Lehrer mit den Presbytern den Artikel und die Attribute gemeinsam haben, spricht doch das zwischen beiden stehende *καὶ* eher dagegen, die Presbyter und Lehrer miteinander zu identifizieren. Sprachliche Beobachtungen alleine müssen aber nicht die Frage entscheiden, ob die Epiphaniusstelle einen eigenen Lehrerstand oder die Lehrtätigkeit der Presbyter bezeugt. Da nämlich sowohl der Hirt des Hermas als auch die Nachrichten über die Lehrtätigkeit Justins und Rhodons die Existenz eines eigenen christlichen Lehrerstandes in der römischen Gemeinde im zweiten Jahrhundert bezeugen, dürfte die bei Epiphanius überlieferte Nachricht die historische Erinnerung bewahrt haben, daß es zur Zeit Marcions in der römischen Gemeinde neben den Presbytern einen eigenen Stand von Lehrern gab, die bei Lehrstreitigkeiten zu Rate gezogen wurden.⁵²

2.3 *Justin*

Unter den christlichen Lehrern, die im zweiten Jahrhundert in Rom wirkten, erlangte Justin sehr großes Ansehen. Sein apologetisches Bemühen gegenüber Heiden, Juden und christlichen Irrlehrern sowie vor allem sein Märtyrertod begründeten seinen Ruhm und wohl auch das Interesse an der Überlieferung seiner Schriften.

Da Justin in den *Act. Just.* angibt, er sei zum zweiten Mal in Rom,⁵³ hielt er sich offensichtlich nicht ständig in der Hauptstadt auf. So berichtet Eusebius, Justin habe den Dialog mit dem Juden Tryphon in Ephesus geführt.⁵⁴ Da aber die Lehrtätigkeit Justins in Rom am besten bezeugt ist, ist es gerechtfertigt, ihn unter den christlichen Lehrern Roms zu behandeln.

⁴⁸ Vgl. *Lk* 5,36-38.

⁴⁹ Zur historischen Zuverlässigkeit dieser Nachricht vgl. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig²1924), S. 23/8; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 96 Anm. 28.

⁵⁰ Vgl. G. Bardy, *Les écoles*, S. 507; A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle* (Paris 1971), S. 365; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 96 Anm. 28.

⁵¹ Vgl. J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church = EeT* 15 (1984) 23/43, S. 32.

⁵² Vgl. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig⁴1924), S. 369 f.; ders., *Marcion*, S. 26 Anm. 2.

⁵³ Vgl. *Act. Just.* 3,3 (44,8, Musurillo); zu den *Act. Just.* und ihrer historischen Zuverlässigkeit s. u. Kap. 2.3.2.1.1.

⁵⁴ Vgl. Eusebius, *H. E.* 4,18,6 (GCS 9,1, 364,24 f., Schwartz); N. Hyldahl (*Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (Kopenhagen 1966), S.

2.3.1 Justins Leben und Schriften

Justin wurde am Ende des ersten oder zu Beginn des zweiten Jahrhunderts⁵⁵ in Flavia Neapolis in Samaria als Sohn römischer Siedler geboren.⁵⁶

2.3.1.1. Justins philosophische Ausbildung

Im Proömium des Dialogs mit dem Juden Tryphon schildert er seinen philosophischen Ausbildungsweg: Zunächst hatte er einen Stoiker zum Lehrer, dann einen Peripatetiker, einen Pythagoreer und schließlich einen Platoniker.⁵⁷ Diesen Bericht Justins über seine philosophische Ausbildung unterzieht N. Hyldahl⁵⁸ einer historischen Kritik und kommt zu dem Ergebnis, daß Justin hier eine literarische Vorlage verwendet, die »in einem vom Kynismus geprägten Milieu entstanden«⁵⁹ ist und »überhaupt keinerlei Zeugnis über die Ausbildung oder die Erfahrungen Justins«⁶⁰ enthält. Als eine historische Tatsache sieht N. Hyldahl aufgrund von 2. *Apol.* 12,1⁶¹ lediglich an, »dass Justin vor seiner Bekehrung Anhänger der platonischen Philosophie in der damaligen Form war«.⁶²

Diese Skepsis ist jedoch nicht begründet. Denn Angaben über Justins philosophische Ausbildung finden sich nicht nur in *Dial.* 2,3-6⁶³ und 2. *Apol.* 12,1,⁶⁴ sondern auch in *Act. Just.* 2,3, wo Justin angibt, er habe versucht, sich mit allen Lehren vertraut zu machen.⁶⁵ N. Hyldahls These, es läge »kein historisch gültiges Zeugnis vor, dass Justin jemals eine philosophische Ausbildung oder einen Unterricht erhalten«⁶⁶ habe, ist folglich korrekturbedürftig.⁶⁷

96/8) hält diese Ausgabe des Eusebius für falsch und vertritt die Auffassung, der Dialog habe gemäß *Dial.* 1,3 (91, Goodspeed) in Korinth stattgefunden. P. Carrington (*The Early Christian Church*, S. 98 f.) vermutet, Justin habe sich auch in Athen aufgehalten, da er Sokrates als Ideal ansieht. Dies bleibt jedoch reine Hypothese.

⁵⁵ Vgl. L. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Thought* (Cambridge 1967), S. 5.13; E. F. Osborn, *Justin Martyr* (Tübingen 1973), S. 6.

⁵⁶ Vgl. 1. *Apol.* 1,1 (26, Goodspeed).

⁵⁷ Vgl. *Dial.* 2,3-6 (90 f.).

⁵⁸ *Philosophie*, S. 148/59.

⁵⁹ Ebd., S. 157.

⁶⁰ Ebd., S. 156.

⁶¹ 87.

⁶² N. Hyldahl, (*Philosophie*, S. 156 f.).

⁶³ 90 f.

⁶⁴ 87; N. Hyldahl (*Philosophie*, S. 149) führt nur diese beiden Stellen an.

⁶⁵ Vgl. *Act. Just.* 2,3 (42.10, Musurillo): πάντας λόγους ἐπειράθην μαθεῖν; zu den *Act. Just.* und ihrer historischen Zuverlässigkeit s. Kap. 2.3.2.1.1.

⁶⁶ N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 157.

⁶⁷ Vgl. L. W. Barnard, *Justin Martyr in Recent Study* = *SJTh* 22 (1969) 152/64, S. 154 f.; E. F. Osborn, *Justin Martyr*, S. 7; ders., *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge 1981), S. 19.

Bei der Schilderung seines philosophischen Ausbildungsweges hat sich Justin allerdings von literarischen Vorbildern leiten lassen. Jedoch kann seinem Bericht ein historischer Kern nicht abgesprochen werden.⁶⁸ Zudem sind Justins Schriften ein Zeugnis für seine philosophische Ausbildung und offenbaren keineswegs »die tiefsten Unkenntnisse in der Philosophie«.⁶⁹ Vor allem seine Vorbildung in der Philosophie Platons hat ihre Spuren in seinen Schriften hinterlassen.⁷⁰ C. Andresens philosophiegeschichtlicher Zuordnung Justins unter die Schulplatoniker der orthodoxen Richtung (Plutarch, Attikos)⁷¹ begegnet jedoch H. Dörrie mit Skepsis: »Der Platonismus Justins, bereits in der Wolle christlich gefärbt, läßt keinen sicheren Rückschluß zu, welcher Konfession innerhalb des Platonismus Justin vordem angehörte.«⁷²

2.3.1.2 Justins Hinwendung zum Christentum

Wann und wo Justin Christ wurde, ist nicht bekannt.⁷³ Dagegen nennt Justin die Motive, die ihn dazu bewogen, Christ zu werden: 'Denn auch ich selbst kam, als ich noch an Platons Lehren Gefallen hatte und von den verleumdeten Christen hörte, beim Anblick ihrer Furchtlosigkeit vor dem Tode und vor allem anderen, was als entsetzlich gilt, zu der Einsicht, daß sie unmöglich in Lasterhaftigkeit und Vergnügungssucht befangen sein konnten.'⁷⁴ Justin gehörte also zu denjenigen, auf die die

⁶⁸ Vgl. A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1933), S. 256; L. W. Barnard, *Justin Martyr*, S. 6/11; J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher* (Leiden 1971), S. 49/53; E. F. Osborn, *Justin Martyr*, S. 7 f. 67; R. Joly, *Christianisme et Philosophie* (Brüssel 1973), S. 38/42; O. Skarsaune, *The Conversion of Justin Martyr = StTh* 30 (1976) 53/73, S. 68 f.; E. Fink-Dendorfer, *Conversio* (Frankfurt-Bern-New York 1986), S. 14/20.

⁶⁹ J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlin 1907), S. 103; zur Kritik an J. Geffcken vgl. bes. W. Schmid, *Die Textüberlieferung der Apologie des Justin = ZNW* 40 (1941) 87/138, S. 128/37.

⁷⁰ Vgl. E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Jena 1923), S. 61/71; W. Schmid, *Frühe Apologetik und Platonismus = EPMHNEIA. Festschrift O. Regenbogen zum 60. Geburtstag* (Heidelberg 1952) 163/82, S. 181 f.; L. W. Barnard, *Justin Martyr*, S. 27/38; R. Joly, *Christianisme*, S. 66/74.

⁷¹ C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus = ZNW* 44 (1952/53) 157/95, S. 194; ders., *Logos und Nomos* (Berlin 1955), S. 310.

⁷² H. Dörrie, *Rez. C. Andresen, Logos und Nomos = ders., Platonica minora* (München 1976) 263/74, S. 268.

⁷³ Da Epiphanius, *Pan.* 46,1,3 (*GCS* 31, 203.8 f., Holl) angibt, Justin habe das Martyrium in seinem 30. Lebensjahr erlitten, vermuten K. Holl (*Epiphanius. Ancoratus und Panairon. 2. Panairon haer. 34-64* (Leipzig 1922) = *GCS* 31, S. 203) und R. Freudnerberger (*Die Acta Justini als historisches Dokument = K. Beyschlag, G. Marrou, E. Wölfel (Hg), Humanitas-Christianitas. W. von Loewenich zum 65. Geburtstag* (Witten 1968) 24/31, S. 25 Anm. 9), daß diese Angabe des Epiphanius sich ursprünglich auf das Lebensalter bezog, in dem Justin Christ wurde. Weil Eusebius, *H. E.* 4,18,6 (*GCS* 9,1, 364.24 f., Schwartz) Justins Dialog mit Tryphon in Ephesus lokalisiert, wird häufig vermutet, Justin sei in Ephesus Christ geworden. Diese beiden Vermutungen sind jedoch sehr unsicher.

⁷⁴ 2. *Apol.* 12,1 (87).

Martyriumsbereitschaft der christlichen Bekenner und Märtyrer einen missionarischen Einfluß ausübte.⁷⁵ Dieses Motiv der Hinwendung zum Christentum unter dem Eindruck der christlichen Martyriumsbereitschaft klingt möglicherweise auch in *Dial.* 8,1 an. Hier berichtet Justin, daß ihn ‘die Liebe zu den Propheten und jenen Männern, die die Freunde Christi sind,’⁷⁶ erfaßte. O. Skarsaune⁷⁷ vermutet mit J. C. M. van Winden,⁷⁸ daß mit den Χριστοῦ φίλοι die christlichen Märtyrer gemeint sind.

Ein zweites Motiv für seine Hinwendung zum Christentum gibt Justin in *Dial.* 3-8⁷⁹ an. Nachdem er seinen philosophischen Ausbildungsweg geschildert hat,⁸⁰ berichtet er von einem Gespräch, das er am Meeresstrand mit einem geheimnisvollen alten Mann⁸¹ geführt hatte. Mit sokratischer Maieutik⁸² zeigte dieser ihm die Grenzen seiner platonischen Philosophie auf und führte ihn zum Christentum als der ‘allein zuverlässigen und förderlichen Philosophie’.⁸³ Daß es sich bei diesem Bericht um eine zuverlässige Autobiographie Justins handelt, wird mit guten Gründen bezweifelt. Zu deutlich sind die Anklänge an Platons Protagoras.⁸⁴ Es kann aber auch nicht bezweifelt werden, daß Justin sich mit diesem Bekehrungsbericht identifizieren konnte, sonst hätte er ihn nicht in seinen Dialog mit dem Juden Tryphon aufgenommen. Das in diesem Bericht enthaltene intellektuelle Motiv der Hinwendung zum Christentum als Folge der Einsicht in die Unzulänglichkeit der platonischen Philosophie kann also Justins tatsächlichen Erfahrungen und Motiven nicht ganz fremd gewesen sein.⁸⁵

⁷⁵ Diesen missionarischen Einfluß der christlichen Martyriumsbereitschaft erwähnt Justin in 1. *Apol.* 4,7 (28) und in *Dial.* 110,4 (226); zur Martyriumsthematik bei Justin vgl. T. Baumeister, *Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers* = *StPatr* 17,2 (1982) 631/42.

⁷⁶ *Dial.* 8,1 (99): ἔρως ἔχει με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἵ εἰσι Χριστοῦ φίλοι.

⁷⁷ *The Conversion*, S. 58 Anm. 16.

⁷⁸ *An Early Christian Philosopher*, S. 118 f.

⁷⁹ 93/9.

⁸⁰ S. Kap. 2.3.1.1.

⁸¹ Zur Figur dieses Alten vgl. N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 162/81 und dagegen J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, S. 118 f.; R. Joly *Christianisme*, S. 42 f.; O. Skarsaune, *The Conversion*, S. 69; E. Fink-Dendorfer, *Conversio*, S. 25f.

⁸² Vgl. M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (Berlin 1966), S. 21/4; B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970), S. 28/30; J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, S. 56; O. Skarsaune, *The Conversion*, S. 68/71; E. Fink-Dendorfer, *Conversio*, S. 25f.

⁸³ *Dial.* 8,1 (99): φίλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον.

⁸⁴ Vgl. E. R. Goodenough, *The Theology*, S. 63/71; C. Andresen, *Justin*, S. 158; M. Hoffmann, *Der Dialog*, S. 16 f.; N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 159/255; B. R. Voss, *Der Dialog*, S. 26/8. 35 f.; J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, S. 53/125; E. F. Osborn, *Justin Martyr*, S. 7 f.; R. Joly *Christianisme*, S. 38/42.

⁸⁵ Vgl. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, S. 67; O. Skarsaune, *The Conversion*, S. 67/9; E. Fink-Dendorfer, *Conversio*, S. 9/36.

Es wird häufig als schwierig empfunden, beide Motive für Justins Hinwendung zum Christentum miteinander zu vereinbaren.⁸⁶ Doch stehen beide Motive nicht unvereinbar oder unvermittelt nebeneinander. Sie entsprechen vielmehr Justins Auffassung vom Christentum, in dem er sowohl die wahre Lehre als auch die wahre Lebenspraxis gefunden hatte.⁸⁷

2.3.1.3 Justins Martyrium

Nach dem Zeugnis der *Act. Just.*⁸⁸ erlitt Justin zusammen mit sechs anderen Christen unter dem römischen Stadtpräfekten Junius Rusticus (162-168)⁸⁹ das Martyrium. Die Angabe des Chronicon Paschale, Justin sei im Jahre 165 als Märtyrer gestorben, dürfte also historisch zuverlässig sein.⁹⁰

2.3.1.4 Justins Schriften

Von den unter Justins Namen überlieferten Schriften sind allgemein die beiden Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon als authentisch anerkannt. Die erste Apologie wurde wahrscheinlich bald nach 150 in Rom verfaßt.⁹¹ Die zweite Apologie ist wohl ein Nachtrag zur ersten, zu dem sich Justin wegen der Anklage gegen den christlichen Lehrer Ptolemaios und seine Schülerin veranlaßt sah.⁹² Über den Dialog mit dem Juden Tryphon läßt sich nur mit Sicherheit sagen, daß er nach der ersten Apologie geschrieben wurde, weil Justin in *Dial. 120,6*⁹³ seine Apologie erwähnt.

⁸⁶ Einen knappen Überblick über die Forschung bietet O. Skarsaune, *The Conversion*, S. 54; O. Skarsaune selbst sieht beide Motive dadurch verbunden, daß sowohl die wahre Philosophie, zu der Justin sich bekehrte, als auch das Martyrium der Christen die Dämonen und ihr Wirken entlarvt.

⁸⁷ S. Kap. 2.3.2.3.1.

⁸⁸ Zur historischen Zuverlässigkeit der *Act. Just.* s. Kap. 2.3.2.1.1.

⁸⁹ Zu Rusticus vgl. G. H. Williams, *Justin Glimpsed as Martyr Among His Roman Contemporaries* = A. J. McKelway, E. D. Willis (Hg), *The context of contemporary theology. Essays in honor of P. Lehmann* (Atlanta 1974) 99/126, S. 109/12.

⁹⁰ Vgl. R. Freudenberger, *Die Acta Justini*, S. 24 f.

⁹¹ Vgl. J. Quasten, *Patrology* 1 (Utrecht-Brüssel 1950), S. 199; A. Ehrhardt, *Justin Martyr's Two Apologies* = *JEH* 4 (1953) 1/12, S. 8/12; R. M. Grant, *The chronology of the Greek apologists* = *VigChr.* 9 (1955) 25/33, S. 26; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien 1980), S. 66.

⁹² Vgl. 2. *Apol.* 2 (79 f.); zum literarischen Verhältnis der ersten und zweiten Apologie Justins vgl. den Überblick über die Forschung bei N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 14/6; H. H. Holzfelder, Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. *Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie* = *ZNW* 68 (1977) 48/66, 231/51, S. 52; H. H. Holzfelder rekonstruiert und begründet die literarische Einheit der beiden Apologien anhand der als apologetisches Motiv verwendeten Kaisertitulaturen sowie anhand einer Analyse der gleitenden Themenführung in 1. *Apol.* 68–2. *Apol.* 9.

⁹³ 240.

Darüber hinaus erwähnt Eusebius⁹⁴ weitere Schriften Justins, die aber ebenso verlorengegangen sind wie die ‘Schrift gegen alle bisherigen Häresien’,⁹⁵ auf die Justin selbst verweist.

2.3.2 *Justin als Lehrer*

Nach diesem kurzen Überblick über Justins Leben und Schriften sollen nun seine Lehrtätigkeit und sein Selbstverständnis als Lehrer behandelt werden. Daß Justin nach seiner Hinwendung zum Christentum als christlicher Lehrer wirkte, ist durch mehrere Zeugnisse belegt.

2.3.2.1 *Die Zeugnisse für die Lehrtätigkeit Justins*

2.3.2.1.1 *Die Acta Justini*

An erster Stelle sind die *Act. Just.* zu nennen, die Justin als einen christlichen Lehrer im Kreise seiner Schüler schildern. Da im folgenden die *Act. Just.* als ein wichtiges Dokument für die Lehrtätigkeit Justins herangezogen werden, soll an dieser Stelle etwas ausführlicher auf ihre historische Zuverlässigkeit und auf ihre Überlieferungsgeschichte eingegangen werden.

Die *Act. Just.* sind in drei verschiedenen Versionen überliefert,⁹⁶ von denen die kürzeste Fassung die älteste ist.⁹⁷ Diese älteste Version der *Act. Just.* ist im Codex Parisinus Graecus 1470 aus dem Jahre 890 überliefert. Der Prolog⁹⁸ und der Epilog⁹⁹ sind offensichtlich erst nach dem Ende der

⁹⁴ H. E. 4,18 (GCS 9.1, 364.3/368.3, Schwartz); zur Kritik an diesen Angaben des Eusebius vgl. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerrei im ältesten Christentum* (Tübingen 1964), S. 158 f.

⁹⁵ 1. *Apol.* 26,7 (44, Goodspeed): σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων; Diese Schrift ist möglicherweise mit der von Irenäus, *adv. haer.* 4,6,2 (SC 100.2, 440.27/35, Rousseau) zitierten Schrift Justins gegen Marcion identisch. Vgl. G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 87.

⁹⁶ Alle drei Textgestalten bei G. Lazzati, *Gli atti di S. Giustino Martire = Aevum* 27 (1953) 473/97, S. 490/7; ders., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Con appendice di testi* (Torino 1956), S. 119/27; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972), S. 42/61.

⁹⁷ Die Forschungsbeiträge von P. Franchi de'Cavalieri (*Note Agiografiche* 2. *Gli Atti di S. Giustino = StT* 8 (1902) 23/36; ders., *Note Agiografiche* 6. *Di una nuova recensione del Martirio dei ss. Carpo, Papilo, Agatonice = StT* 33 (1920) 1/45), F. C. Burkitt (*The oldest MS of St. Justin's martyrdom = JThS* 11 (1910) 61/6) und vor allem G. Lazzati (*Gli atti*) sind allgemein anerkannt worden. Vgl. auch G. A. Bisbee, *The Acts of Justin Martyr. A Form-Critical Study = SecCent* 3 (1983) 129/57. Alle Zitate und Hinweise auf die *Act. Just.* in der vorliegenden Arbeit beziehen sich daher auf diese kürzeste Fassung (bei H. Musurillo, *The Acts*, S. 42/7).

⁹⁸ *Act. Just.* 1 (42.4/6).

⁹⁹ *Act. Just.* 6 (46.14/7).

Verfolgungen im vierten Jahrhundert entstanden.¹⁰⁰ Darauf weisen hin die Datierung des Martyriums ‘in der Zeit der ungerechten Gebote des Götzendiffendes’¹⁰¹ und die Bezeichnung der Märtyrer als ἄγιοι μάρτυρες.¹⁰² Allerdings erweisen sich Prolog und Epilog als spätere redaktionelle Ergänzungen, denn der Hauptteil (Kapitel 2-5) ist älter. So ist im Gegensatz zu den übrigen Versionen die Rechtslage vor dem Jahre 250 vorausgesetzt, in der noch kein allgemeines Opferedikt erlassen war.¹⁰³ Auch der protokollartige Charakter und das Fehlen paränetischer Elemente weisen auf eine sehr frühe Entstehungszeit hin.¹⁰⁴ Deshalb wird diese älteste Version der *Act. Just.* allgemein als historisch zuverlässig beurteilt. G. Lanata¹⁰⁵ hält sie für ein Prozeßprotokoll, R. Freudenberger¹⁰⁶ für einen Augenzeugenbericht und G. Lazzati¹⁰⁷, G. A. Bisbee¹⁰⁸ sowie V. Sacher¹⁰⁹ für ein christlich überarbeitetes Prozeßprotokoll.

Von wem aber stammt dieser Bericht? In welchem Kontext und wo wurde er tradiert? Auf diese Fragen sind nur hypothetische Antworten möglich. Es ist zwar nicht auszuschließen, daß die Christen Abschriften offizieller Kanzleiprotokolle erhalten konnten,¹¹⁰ aber die Divergenzen zwischen den *Act. Just.* und offiziellen commentarii, die G. A. Bisbee¹¹¹ in seiner formkritischen Untersuchung nachweist, legen die Annahme nahe, daß auch der Hauptteil der ältesten Version der *Act. Just.* von einem christlichen Autor verfaßt wurde. Mit welcher Absicht könnte dieser Märtyrerbericht verfaßt und überliefert worden sein? Der protokollartige Charakter und das Fehlen paränetischer Elemente schließen zwar eine Überlieferung im liturgischen Kontext nicht aus, sprechen aber eher gegen einen solchen Überlieferungszusammenhang.¹¹² Somit sei hier ein anderer Lösungsversuch vorgeschlagen: Wahrscheinlich haben nicht nur die sechs Mitangeklagten Justins ‘gerne seine Lehre gehört’,¹¹³ sondern

¹⁰⁰ Vgl. R. Freudenberger, *Die Acta Justini*, S. 24.29; G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Milano 1973), S. 122; V. Sacher, *Atti dei martiri dei primi tre secoli* (Padova 1984), S. 25; ders., *Bible et hagiographie* (Bern-Frankfurt-New York 1986), S. 19.

¹⁰¹ *Act. Just.* 1 (42.4).

¹⁰² *Act. Just.* 6 (46.14); vgl. *Act. Just.* 1 (42.5).

¹⁰³ Vgl. R. Freudenberger, *Die Acta Justini*, S. 29.

¹⁰⁴ Vgl. G. Lazzati, *Gli atti*, S. 475/9; G. Lanata, *Gli atti*, S. 121 f.; V. Sacher, *Atti*, S. 24. f.

¹⁰⁵ *Gli atti*, S. 121 f.

¹⁰⁶ *Die Acta Justini*.

¹⁰⁷ *Gli atti*, S. 475/9. 484.

¹⁰⁸ *The Acts*.

¹⁰⁹ *Atti*, S. 24 f.; ders., *Bible et hagiographie*, S. 19.

¹¹⁰ Vgl. G. A. Bisbee, *The Acts*, S. 137 f.

¹¹¹ *The Acts*.

¹¹² Anders G. Lazzati *Gli atti*, S. 475. 484; V. Sacher, *Atti*, S. 25.

¹¹³ *Act. Just.* 4,7 (44.24).

es werden auch noch andere zu ihm gekommen sein. Ob wir einem von ihnen den Bericht über das Verhör und die Verurteilung des von ihm verehrten Justin zu verdanken haben? Dann wäre das Interesse der *Act. Just.* an einer möglichst getreuen Wiedergabe der Worte Justins bei seinem Verhör, das sich im protokollartigen Charakter des Berichts ausdrückt, nicht nur durch die Absicht motiviert, Worte des Heiligen Geistes festzuhalten, der nach der biblischen Verheißung durch die angeklagten Christen redet,¹¹⁴ sondern es könnte auch die Absicht der *Act. Just.* gewesen sein, die letzten Worte des Lehrers festzuhalten,¹¹⁵ eine Absicht, die eine ganze Gattung antiker Literatur hervorgerufen hat.¹¹⁶ Wäre es dann nicht denkbar, daß unter denjenigen, die Justin gekannt und gehört hatten, dieser Bericht kursierte? Vielleicht wurde die Schrift für diesen Kreis bereits von Anfang an in Griechisch abgefaßt¹¹⁷ und vielleicht wurde sie von diesem Kreis in Rom tradiert.¹¹⁸

In den *Act. Just.* gibt Justin an, ein christlicher Lehrer zu sein:

‘Ich halte mich oberhalb des Bades des Myrtinos auf während der ganzen Zeit meines Aufenthaltes in Rom, wo ich zum zweitenmal bin. Ich kenne keinen anderen Ort der Zusammenkunft als diesen. Jedem, der zu mir kommt, gebe ich Anteil an den Lehren der Wahrheit.’¹¹⁹

Euelpistos, einer der sechs zusammen mit Justin angeklagten Christen, gibt ausdrücklich an: ‘Ich hörte gerne Justins Lehre.’¹²⁰ Doch zählen auch die anderen Mitangeklagten zu denjenigen, die zu Justin kamen, denn Rusticus fragt sie: ‘Hat euch Justin zu Christen gemacht?’¹²¹ was drei von ihnen verneinen und drei nicht beantworten.

Leider sind die Angaben Justins über seinen Aufenthaltsort in den Manuskripten zerstört,¹²² so daß dieser Ort nicht mit Sicherheit lokalisiert werden kann. Es handelt sich dabei offensichtlich um die Wohnung Justins. Dort erteilte er seinen christlichen Unterricht. Völlig offen bleibt, ob ihm diese Wohnung von der christlichen Gemeinde Roms oder von einem Gönner zur Verfügung gestellt worden war oder ob er sie

¹¹⁴ Vgl. *Mk* 13,11; *Mt* 10,20; *Lk* 12,12. 21,15.

¹¹⁵ Vgl. G. A. Bisbee, *The Acts*, S. 138 f.

¹¹⁶ Vgl. A. Ronconi, *Art. Exitus illustrium virorum = RAC* (1966) 1258/68.

¹¹⁷ Anders G. Lanata, *Gli atti*, S. 121; V. Saxer, *Atti*, S. 24.

¹¹⁸ Anders V. Saxer, *Atti*, S. 25.

¹¹⁹ *Act. Just.* 3,3 (44,7/10): ‘Ἐγὼ ἐπάνω μένω τοῦ Μυρτίνου βαλνείου παρὰ πάντα τὸν χρόνον ὃν ἐπεδήμησα τὸ δεύτερον τῇ Ρωμαϊκῶν πόλει. οὐ γινώσκω δὲ ἀλληγ τινὰ συνέλευσιν εἰ μὴ τὴν ἔκει. καὶ εἴ τις ἐβούλετο ἀφινεῖσθαι παρ’ ἐμοὶ, ἔχονώνοντας αὐτῷ τῶν τῆς ἀληθείας λόγων.

¹²⁰ *Act. Just.* 4,7 (44,24): ‘Ιουστίνου μὲν ἥδεως ἔχοντον τὸν λόγον.

¹²¹ *Act. Just.* 4,5 (44,20 f.): ‘Ιουστίνος ὑμᾶς ἐποίησε Χριστιανοῦς;

¹²² Vgl. R. Freudenberg, *Die Acta Justini*, S. 26; H. Musurillo, *The Acts*, S. 45 Anm. 2. 49 Anm. 8; G. Lanata, *Gli atti*, S. 123; V. Saxer, *Atti*, S. 29 Anm. 20; vgl. auch den Rekonstruktionsversuch, den P. Franchi de’ Cavalieri (*Note Agiografiche* 2., S. 27 f.; ders., *Note Agiografiche* 6., S. 10 f.) vorschlägt.

selbst bezahlte und ob an diesem Treffpunkt nur christlicher Unterricht erteilt oder auch Gottesdienst gefeiert wurde. Aber die *Act. Just.* sind ein Zeugnis dafür, daß Justin als christlicher Lehrer tätig war und Schüler um sich versammelte, zu denen die sechs Mitangeklagten Chariton, Charitò, Euelpistos, Hierax, Paion und Liberianos zählten.

2.3.2.1.2 Eusebius und Irenäus

Auch Eusebius und Irenäus bezeugen die Lehrtätigkeit Justins. Nach dem Zeugnis des Eusebius ‘verkündete Justin die göttliche Lehre’,¹²³ und Irenäus berichtet, einer der Hörer Justins sei Tatian gewesen.¹²⁴ Diese Angabe dürfte trotz der Unterschiede in der Lehre beider historisch zuverlässig sein.¹²⁵

2.3.2.1.3 Das Selbstzeugnis Justins

Dieser äußereren Bezeugung der Lehrtätigkeit Justins entspricht, daß er sich in seinen Schriften auch selbst als Lehrer darstellt. Ganz deutlich wird dies in *Dial.* 64,2: ‘Darum werde ich, auch wenn ihr euch als schlechte Menschen erweist, fortfahren, auf jeglichen Einwand und auf jegliche Widerrede von euch Antwort zu geben. Genauso verfare ich auch mit allen Menschen, woher immer sie sein mögen, wenn sie darüber mit mir diskutieren oder mich darüber befragen wollen.’¹²⁶

2.3.2.2 Die Lehrtätigkeit Justins

Justin wirkte also als christlicher Lehrer. Seine Schriften enthalten auch Hinweise auf seine Lehrtätigkeit und auf sein Selbstverständnis als Lehrer, die im folgenden zusammengestellt werden sollen. Die Apologien

¹²³ Eusebius, *H.E.*, 4,11,8 (GCS 9.1, 324.10 f., Schwartz): πρεσβεύων τὸν θεῖον λόγον; In *H.E.* 4,11,11 (GCS 9.1, 326.4 f., Schwartz) berichtet Eusebius über Justin: καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς Πώμης τὰς διατριβὰς ἔποεῖτο; Dazu bemerkt R. Nelz (*Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus* (Bonn 1916), S. 21/2): »Der Ausdruck διατριβὰς ποιεῖσθαι konnte bedeuten: ‘Sich aufhalten’, wurde aber auch für ‘Unterricht erteilen’ gebraucht. (.....) Der gewöhnliche Sprachgebrauch der Kirchenschriftsteller und die Auffassung von *Eus.* IV,11,11 durch Hieronymus legen für diese Stelle die Bedeutung ‘Unterricht geben’ nahe.«

¹²⁴ Irenäus, *adv. haer.* 1,28,1 (SC 264, 356.10, Rousseau, Doutreleau) nennt Tatian den ἀκροατής Justins.

¹²⁵ S. u. S. 183 f.

¹²⁶ *Dial.* 64,2 (170); vgl. dazu M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l’Église* (Paris 1962), S. 187: »Le maître répond aux objections de tous ceux qui veulent discuter avec lui ou s’informer sur la religion.« Vgl. auch *Dial.* 50,1 (149); 58,1 (161); 125, 1 f. (245).

und der Dialog mit dem Juden Tryphon können dabei trotz ihrer Verschiedenheit zusammengenommen werden, da die Lehrtätigkeit Justins und sein Selbstverständnis als Lehrer, die in ihnen ihren Niederschlag gefunden haben, ein einheitliches historisches Faktum sind.

2.3.2.2.1 *Die Formen der Lehrtätigkeit Justins*

Justin unterrichtete nicht nur auf mündlichem Wege einen kleinen Kreis interessierter Zuhörer, sondern er wandte sich auch auf schriftlichem Wege an ein größeres Publikum. Seine Apologien wollen mit ihrer kaiserlichen Adresse einen größeren Kreis interessierter Heiden erreichen.¹²⁷ Der Dialog mit Tryphon dürfte in erster Linie an gebildete Heiden gerichtet sein, die sich vom Judentum angezogen fühlten.¹²⁸ Doch ist es zweifelhaft, ob seine Schriften tatsächlich viele heidnische Leser fanden.¹²⁹ Christlichen Lesern lieferten sie hingegen wichtige Argumente für die Auseinandersetzung mit Nichtchristen und stärkten ihre Glaubensüberzeugung und ihr christliches Selbstbewußtsein.

Justin wandte sich nicht nur mit seinen Schriften an ein größeres Publikum, sondern auch in seinen Streitgesprächen. So berichtet er selbst von einem öffentlichen Streitgespräch, das er mit dem Kyniker Crescens führte.¹³⁰ Allerdings muß der Nachricht des Eusebius, Justin habe wiederholt öffentlich mit Crescens debattiert,¹³¹ mit Skepsis begegnet wer-

¹²⁷ Vgl. M. Pellegrino, *L'elemento propagandistico e protrettico negli apologeti greci del II secolo* = ders., *Studi su l'antica apologetica* (Roma 1947) 1/65, S. 13/28; V. Monachino, *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo* = *Gr* 32 (1951) 5/49, 187/222, S. 13/9, 36/49; A. Ehrhardt, *Justin Martyr's Two Apologies*; R. M. Grant, *The chronology*, S. 26, 31; P. Keresztes, *The Literary Genre of Justin's First Apology* = *VigChr* 19 (1965) 99/110; H. H. Holzfelder, Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία, S. 51/60, 249 f.

¹²⁸ Vgl. M. Pellegrino, *L'elemento propagandistico*, S. 28/35; N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 17/21; L. W. Barnard, *Justin Martyr*, S. 24 Anm. 1; B. R. Voss, *Der Dialog*, S. 38 f.; dazu W. Speyer, *Rez. B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* = *JAC* 15 (1972) 201/6, S. 205; E. F. Osborn, *Justin Martyr*, S. 67; Dagegen bestreitet T. Stylianopoulos (*Justin Martyr and the Mosaic Law* (Missoula 1975), S. 169/95), daß der Dialog an heidnische Adressaten gerichtet ist.

¹²⁹ Vgl. Tertullian, *de test. an.* 1,4 (CChr.SL 1, 175.30 f., Willem), der sich darüber beschwert, daß die Schriften der Christen nur von Christen gelesen werden: »Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo uenit nisi iam Christianus.« Vgl. dazu N. Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike* = K. Kertelge (Hg), *Mission im Neuen Testament* (Freiburg-Basel-Wien 1982) 190/237, S. 219.

¹³⁰ Vgl. 2. *Apol.* 3,1-6 (80 f.); zur Auseinandersetzung zwischen Justin und Crescens vgl. auch Tatian, *Or.* 19,1 (38,1/6, Whittaker) und Eusebius, *H. E.* 4,16 (GCS 9,1, 354,15/358,15, Schwartz); R. Weijenborg (*Überlieferungsgeschichtliche Bemerkungen zu der Justin dem Märtyrer zugeschriebenen Apologia Secunda* = F. Paschke (Hg), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (Berlin 1981) 593/603) versucht, die Crescensstellen in 2. *Apol.* (1,2, 3,1-7, 11,1-12,2) als Interpolationen aus dem vierten Jahrhundert zu erweisen und schreibt sie Evagrius von Antiochien zu, der auch die Justinstellen in Tatians *Oratio* (18,2 f. 19,1 f.) interpoliert haben soll (vgl. R. Weijenborg, *Die Berichte über Justin und Crescens bei Tatian* = Anton 47 (1972) 372/90). Zur Kritik an dieser These s. u. S. 183.

¹³¹ Vgl. Eusebius, *H. E.* 4,16,1 (GCS 9,1, 354,19 f., Schwartz).

den.¹³² Auch wenn sein Dialog mit dem Juden Tryphon nicht die getreue Wiedergabe eines tatsächlich so geführten Streitgespräches sein kann,¹³³ sind doch wohl Erfahrungen aus Gesprächen mit Juden in Justins Dialog eingeflossen,¹³⁴ so daß seine Kenntnis des zeitgenössischen Judentums¹³⁵ wohl nicht nur auf der Verwendung literarischer Quellen beruht.¹³⁶

Neben seiner literarischen Lehrtätigkeit und seinen Streitgesprächen, in denen sich Justin an ein größeres Publikum wandte, erteilte er auch auf mündlichem Wege christlichen Unterricht an einen Kreis interessierter Zuhörer. Dieser mündliche Unterricht Justins soll im folgenden untersucht werden, indem zunächst nach seinen Adressaten gefragt wird.

2.3.2.2.2 Die Adressaten des Unterrichts Justins

Nach dem Zeugnis der *Act. Just.* waren Euelpistos, Hierax und Paion, die zusammen mit Justin verhört wurden, bereits als Christen zu ihm gekommen. Justin dürfte sie in seinem Unterricht zu einer Vertiefung ihrer Glaubensüberzeugung geführt haben, indem er das Christentum auf einem höheren Bildungsniveau reflektierte und vermittelte.

Möglicherweise unterrichtete Justin auch Taufbewerber. In 1. *Apol.* 61,2 bezeugt er den Katechumenenunterricht der römischen Gemeinde als eine sehr einfache, nicht offiziell organisierte Form der Taufvorbereitung: ‘Alle, die sich überzeugen lassen und das glauben, was sie von uns gelehrt und gesagt bekommen haben, und die versprechen, daß sie ihr Leben dementsprechend führen können, werden angehalten, zu beten und fastend von Gott die Vergebung ihrer Sünden zu erbitten. Wir beten

¹³² Vgl. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, S. 9 f.

¹³³ Vgl. N. Hyldahl, *Tryphon und Tarphon = StTh* 10 (1956) 77/88; Daß Tryphon nicht mit dem Tannaiten Rabbi Tarphon identisch sein kann, ist schon seit A. H. Goldfahn (*Justinus Martyr und die Agada = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 22 (1878) 49/60. 104/15. 145/53. 193/202. 257/69, S. 51) allgemein anerkannt. N. Hyldahl (*Tryphon*) hat es überzeugend nachgewiesen. Zu Rabbi Tarphon vgl. J. Neusner, *A Life of Rabbi Tarfon, ca. 50-130 C. E. = Jud* 17 (1961) 141/67; J. D. Gereboff, *Rabbi Tarfon. The Tradition, The Man, and Early Rabbinism* (Brown University, Rhode Island 1977).

¹³⁴ Vgl. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954), S. 289; M. Hoffmann, *Der Dialog*, S. 10 f. 16; L. W. Barnard, *Justin Martyr*, S. 23 f.; B. R. Voss, *Der Dialog*, S. 35/8; R. Joly, *Christianisme*, S. 159; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Iudeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.-11. Jh.) (Frankfurt 1982), S. 184 f.

¹³⁵ Vgl. A. von Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450 = TU* 39,1 (1913) 47/98; W. Schmid, *Die Textüberlieferung*, S. 133/5; W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London 1965), S. 71/115; L. W. Barnard, *Justin Martyr*, S. 39/52; Allerdings zeigt Justin überraschend wenig Kenntnis von Philon. Vgl. P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster 1908), S. 36/8. 291 f.; W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis*, S. 93/113.

¹³⁶ Vgl. L. W. Barnard, *Justin Martyr*, s. 23 f.; anders E. R. Goodenough, *The Theology*, S. 90/6.

und fasten mit ihnen.¹³⁷ Im Dialog mit Tryphon finden sich immer wieder Hinweise und Anspielungen auf die Taufe.¹³⁸ Hier könnten Erfahrungen Justins eingeflossen sein, die er im Rahmen seiner Lehrtätigkeit sammelte, indem er einige von denen, die zu ihm kamen, auch zur Taufe führte.¹³⁹

Justin wird aber hauptsächlich Heiden unterrichtet haben, denn aus seinen Schriften wird deutlich, daß er seine Lehrtätigkeit aus einer missionarischen Motivation heraus ausübt.¹⁴⁰ Nach *Act. Just.* 3,3¹⁴¹ und *Dial.* 64,2¹⁴² belehrte Justin jeden, der sich an ihn wandte. G. Lanata¹⁴³ vermutet, daß der Grund, weshalb Justin vor Rusticus verklagt worden war, Proselytenmacherei war, weil drei der Mitangeklagten bestritten, von Justin ins Christentum eingeführt worden zu sein. Dem entspricht auch die Frage des Rusticus, ob Justin die Mitangeklagten zu Christen gemacht habe.¹⁴⁴

2.3.2.2.3 Die Methoden des Unterrichts Justins

Nachdem dargestellt wurde, daß Justin Heiden, Taufbewerber und Christen unterrichtete, soll nun versucht werden, einige Methoden des Unterrichts Justins aus seinen Schriften zu erschließen.

Es ist gut möglich, daß in die Figur des Alten aus dem Proömium des Dialogs mit Tryphon¹⁴⁵ Erfahrungen aus Justins eigener Lehrtätigkeit eingeflossen sind, denn er übernimmt im Hauptteil des Dialoges selbst die Rolle des Alten.¹⁴⁶ Der Alte zeigt Justin zunächst auf dem Wege einer vernunftgemäßen sokratischen Maieutik die Unzulänglichkeit der platonischen Philosophie auf und führt ihn daraufhin in einem Lehrvortrag in das rechte Verständnis der prophetischen Schriften ein. In gleicher Weise hat Justin möglicherweise denen, die zu ihm kamen, mit Hilfe der

¹³⁷ 1. *Apol.* 61,2 (70); vgl. dazu B. Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome = RThAM* 5 (1933) 129/54, S. 131/3; M. Dujarier, *Le parrainage*, S. 181/94; L. W. Barnard, *Justin Martyr*, S. 137.

¹³⁸ Vgl. z. B. *Dial.* 14,1 (106); 43,2 (140); 86,6 (200).

¹³⁹ Vgl. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris 1949), S. 272 f.

¹⁴⁰ S. Kap. 2.3.2.3.3.

¹⁴¹ 44,9 f., Musurillo.

¹⁴² 170.

¹⁴³ *Gli atti*, S. 123; vgl. V. Saxer, *Atti*, S. 25.

¹⁴⁴ Vgl. *Act. Just.* 4,5 (44,20 f., Musurillo).

¹⁴⁵ S. o. S. 19.

¹⁴⁶ Vgl. M. Hoffmann, *Der Dialog*, S. 24 f.; B. R. Voss, *Der Dialog*, S. 31 f.; Weniger wahrscheinlich sind dagegen die vorsichtigen Vermutungen O. Skarsaunes (*The Conversion*, S. 71), Justin wolle mit der Figur des Alten seinen eigenen christlichen Lehrer ehren. Justin übernimmt ja im Hauptteil des Dialoges selbst die Rolle des Alten.

sokratischen Maieutik¹⁴⁷ die Unzulänglichkeit ihrer seitherigen Weltanschauung aufgezeigt und ihnen daraufhin die christliche Lehre in Lehrvorträgen dargestellt.

Im Zentrum dieser Lehrvorträge standen die alttestamentlichen Schriften, die Justin als Christ exegesitierte,¹⁴⁸ sowie die Weisungen Christi und der Apostel.¹⁴⁹ Ausgehend von diesen beurteilte und behandelte Justin auch die griechisch-römische Philosophie, Mythologie und Religion.¹⁵⁰ Auch die Fragen der christlichen Lebenspraxis wird Justin in seinem Unterricht behandelt haben.¹⁵¹

Er antwortete auf Fragen und Einwände.¹⁵² So wollte er mit seiner Logoschristologie zwei Einwänden begegnen: »Wie kann das Christentum, das nur ‘von gestern’ stammt, die wahre Religion sein? Und, wie kann Jesus Christus der Erlöser aller Menschen sein, da er doch erst vor anderthalb Jahrhunderten erschienen ist?«¹⁵³ Justin wiederholte Wichtiges:

Wenn ich dies auch jetzt zu euch sage und auch wenn ich mich oft wiederhole, bin ich mir doch bewußt, daß ich nicht töricht rede. Denn es wäre doch lächerlich, zu sehen, wie die Sonne, der Mond und die Sterne stets auf derselben Bahn laufen und den Wechsel der Jahreszeiten bewirken, wie der Rechenlehrer, wenn er gefragt wird, was zweimal zwei ist, immer wieder vier antwortet, und nicht aufhört, wiederholt vier zu antworten, und wie das Übrige, das bestimmt zugegeben wird, immer wieder in gleicher Weise gesagt und zugegeben wird, wenn dann der Ausleger der prophetischen Schriften nicht auch immer wieder dieselben Schriften auslegen würde, sondern glauben würde, er selbst verfasse Besseres.¹⁵⁴

Schließlich wandte Justin in seinem Unterricht die Methode an, für Erklärungen Vergleiche heranzuziehen.¹⁵⁵

¹⁴⁷ Zur Bedeutung des Sokrates bei Justin vgl. A. von Harnack, *Sokrates in der alten Kirche* (Gießen 1900 und) = ders. *Reden und Aufsätze I* (Gießen 2¹⁹⁰⁶) 27/48, S. 34,6; J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum* (Heidelberg 1908), S. 17/9; J. M. Pfäffisch, *Christus und Sokrates bei Justin* = *ThQ* 90 (1908) 503/23; E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche* = *ZNW* 43 (1950/51) 195/224, S. 199/209; K. Döring, *Exemplum Socratis* (Wiesbaden 1979), S. 148/53.

¹⁴⁸ Vgl. W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis*.

¹⁴⁹ Vgl. D. van den Eynde, *Les Normes*, S. 52 f. 56 f.

¹⁵⁰ Vgl. z. B. 1. *Apol.* 8,4 (30); 20-22 (40 f.); 54 (65 f.); 59 f. (68/70); 62 (71); 64 (73 f.); 2. *Apol.* 10 f. (85/7); *Dial* 2-7 (91/9); 70,1 (180); vgl. auch L. Millar, *Christian Education in the First Four Centuries* (London 1946), S. 29. 60/2; N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 256/95; L. W. Barnard, *Justin Martyr*, s. 169/71.

¹⁵¹ S. Kap. 2.3.2.3.1.

¹⁵² Vgl. *Dial* 50,1 (149); 64,2 (170).

¹⁵³ B. Studer, *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers* = A. M. Ritter (Hg.), *Kerygma und Logos* (Göttingen 1979) 435/48, S. 436.

¹⁵⁴ *Dial.* 85,5 (197 f.).

¹⁵⁵ Vgl. 1. *Apol.* 19,1-4 (39); 55,1-6 (66 f.).

2.3.2.2.4 Der äußere Rahmen des Unterrichts Justins

In welchem äußeren Rahmen erteilte Justin diesen mündlichen Unterricht? Unterhielt er eine Schule, d. h. unterrichtete er bestimmte Schüler einen längeren Zeitraum hindurch? Auch wenn es in der Forschung allgemein üblich ist, von einer Schule Justins zu sprechen,¹⁵⁶ muß doch festgehalten werden, daß die knappen Angaben der *Act. Just.* es nicht rechtfertigen, Justin als den Leiter einer Schule zu bezeichnen. Sie lassen vielmehr offen, ob diejenigen, die zu ihm kamen, sich sporadisch von ihm belehren ließen oder ob sie eine längere Zeit am Tag oder auf eine längere Dauer ihres Lebens seine Schüler blieben. Die wenigen Belegstellen im Dialog mit Tryphon weisen dagegen eher auf eine sporadische Belehrung durch Justin hin.¹⁵⁷ Auch die Nachricht, daß Justin sich nicht ständig in Rom aufhielt,¹⁵⁸ spricht eher gegen eine länger dauernde Schülerschaft seiner Hörer. Man kann daher nicht von Justin als dem Leiter einer Schule sprechen. Ein weiterer Hinweis darauf könnte sein, daß sein Grab in Rom nicht bekannt ist, denn seine Schüler hätten wohl ihrem Lehrer und dessen Märtyrergrab ein ehrendes Andenken bewahrt.

Es wird nirgends deutlich, daß Justin seine Lehrtätigkeit im Auftrag der christlichen Gemeinde ausübte.¹⁵⁹ Nach dem Zeugnis der *Act. Just.* hatte seine Lehrtätigkeit vielmehr einen privaten Charakter.¹⁶⁰ Justin unterrichtete aus eigener Initiative. Er stand dabei in lebendigem Kontakt zur Gemeinde der Christen in Rom. Seine Schriften zeigen eine gute Verbindung zur christlichen Gemeinde und seine Nähe zum Gemeindeglauben. In 1. *Apol.* 61,65-67 beschreibt Justin die Taufe, die Eucharistie und die Feier des Sonntags.¹⁶¹ Er wird wohl an den Gottesdiensten der Gemeinde teilgenommen haben und sie aus eigener Erfahrung beschrei-

¹⁵⁶ G. Lüdemann (*Zur Geschichte*, S. 104) nennt sie sogar »die neue soziologische Größe ‘christliche Schule’«. Auch P. Lampe (*Die stadtrömischen Christen*, S. 238/40, 316 f.) handelt von der »Schule Justins«, ohne der Frage nachzugehen, ob die bekannten Justin-Hörer tatsächlich längere Zeit von Justin unterrichtet wurden.

¹⁵⁷ Vgl. *Dial.* 58,1 (161); 64,2 (170).

¹⁵⁸ Vgl. *Act. Just.* 3,3 (44,8, Musurillo).

¹⁵⁹ Vgl. M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat*, (Paris 1962), S. 131 f.: Note sur le laïcat de Justin.

¹⁶⁰ Vgl. G. Bardy, *Les écoles*, S. 511; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 103.

¹⁶¹ 1. *Apol.* 61 (70 f.); 65-67 (74/6); Er beschreibt sie aus apologetischen Gründen, denn er will ihre Harmlosigkeit dokumentieren. Er macht wohl kaum durch seine »Darlegungen über den innerchristlichen Besitz seine Apologie polemisch unfruchtbar« (J. Lortz, *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts* = A. M. Koeniger (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur. Festgabe A. Ehrhard zum 60. Geburtstag* (Bonn-Leipzig 1922) 301/27, S. 309). Vgl. L. W. Barnard, *Justin Martyr*, S. 134/50; vgl. auch *Dial.* 41,1-4 (138); 70,3 f. (180 f.); 117,1-3 (234 f.).

ben.¹⁶² Dem entspricht, daß Justins Theologie dem Glauben der Gemeindechristen nahesteht.¹⁶³ Die gute Verbindung Justins zur christlichen Gemeinde zeigt sich schließlich auch darin, daß er seine Apologien auch deswegen verfaßte, um die Christen vor staatlichen Übergriffen zu schützen.

2.3.2.2.5 *Die Finanzierung der Lehrtätigkeit Justins*

Die Frage, wovon Justin seinen Lebensunterhalt bestritt, wird von den Quellen nicht beantwortet. Da er aber in *Dial.* 58,1 darauf hinweist, er 'fordere alle ohne Lohn und freigebig dazu auf, an der Gnade teilzuhaben',¹⁶⁴ dürfte er von seinen Hörern kein Honorar verlangt haben. Allerdings steht die Bemerkung in *Dial.* 58,1 sicher auch im Zusammenhang mit Justins Klage über die Geldgier jüdischer und christlicher Lehrer¹⁶⁵ sowie dem weitverbreiteten Vorwurf, die philosophischen Lehrer seien geldgierig.¹⁶⁶ Es ist also durchaus möglich, daß Justin in *Dial.* 58,1¹⁶⁷ lediglich einem häufig gemachten Vorwurf von vornherein begegnen wollte.

2.3.2.3 *Das Selbstverständnis Justins als Lehrer*

Nachdem nun die Nachrichten über Justins Lehrtätigkeit zusammengestellt wurden, soll im folgenden gefragt werden, in welchem Selbstverständnis Justin als Lehrer wirkte.

2.3.2.3.1 *Justin als Lehrer der wahren Philosophie*

Justin hatte in Jesus Christus und seiner Botschaft die Wahrheit gefunden.¹⁶⁸ Dafür gibt es in den Quellen überwältigend viele Belegstellen.

¹⁶² Vgl. C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit* (Stuttgart 1971), S. 70 f.; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 104. Mit seiner Beteuerung, nur einen einzigen christlichen Treffpunkt zu kennen (*Act. Just.* 3,3 (44.8 f.)), dürfte Justin versucht haben, die Christen nicht zu gefährden.

¹⁶³ Vgl. G. Bardy, *Les écoles*, S. 509; H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche. 2. Ecclesia catholica* (Berlin-Leipzig 1936), S. 184; H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter* (Berlin-Köln-Mainz-Stuttgart⁶1981), S. 18; H. J. Carpenter, *Popular Christianity*, S. 300; N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 259/72; H. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung*, S. 175; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 104. 110.

¹⁶⁴ *Dial.* 58,1 (161): ἡς χάριτος καὶ πάντας κοινωνούς ἀμισθωτί καὶ ἀφθόνως παρακαλῶ γίνεσθαι.

¹⁶⁵ Vgl. *Dial.* 82,4 (194 f.).

¹⁶⁶ Vgl. *Dial.* 2,3 (92).

¹⁶⁷ 161.

¹⁶⁸ Vgl. zum Folgenden N. Hyldahl, *Philosophie*, bes. den forschungsgeschichtlichen Überblick S. 22/85; H. Chadwick, *Early Christian thought and the classical tradition* (Oxford1966), S. 9/22; L. W. Barnard, *Justin Martyr*; J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*; E. F. Osborn, *Justin Martyr*; R. Joly, *Christianisme*.

Davon seien hier angeführt der programmatische Satz in 1. *Apol.* 23,1: 'Alles, von dem wir sagen, wir hätten es von Christus und den ihm vorausgegangenen Propheten gelernt, ist allein wahr'¹⁶⁹, die »bekenntnisartige Formel«¹⁷⁰ in *Dial.* 35,2, die Christen seien 'die Anhänger der wahren und reinen Lehren Jesu Christi'¹⁷¹, sowie das Bekenntnis Justins in *Act. Just* 2,5, Jesus Christus sei 'der Herold des Heils und der Lehrer guter Lehren'.¹⁷² »Im großen Widerstreit aller 'Lehren' hat der Apologet in Jesus Christus den wahren 'Lehrer' gefunden, der durch 'seine göttliche Lehre' die volle Wahrheit verbürgt.«¹⁷³ So hatte Justin 'die allein zuverlässige und förderliche Philosophie'¹⁷⁴ entdeckt und wurde zum Philosphen.¹⁷⁵

N. Hyldahl arbeitet heraus, daß Justin sich so darstellt, als habe er sich erst nach seiner Hinwendung zum Christentum als Philosoph verstanden, nachdem er im Christentum die Urphilosophie wiedergefunden hatte, »aus welcher die degenerierte griechische Philosophie entsprungen ist«.¹⁷⁶ Nach N. Hyldahls Auffassung kann Justin deswegen auch erst nach seiner Hinwendung zum Christentum den Philosophenmantel getragen haben. Da dies aber sehr ungewöhnlich wäre, vermutet er aufgrund der Parallele zum Proömium von Lucians Dialog Menippos, Justins Philosophenmantel sei »nicht eine geschichtliche Größe, sondern eine literarische«.¹⁷⁷ Dieser These haben L. W. Barnard,¹⁷⁸ J. C. M. van Winden,¹⁷⁹ E. F. Osborn¹⁸⁰ und R. Joly¹⁸¹ mit guten Gründen widersprochen, so daß es als wahrscheinlich gelten kann, daß Justin als christlicher Lehrer, möglicherweise auch schon vorher, den Philosophenmantel trug, um dadurch seiner Überzeugung Ausdruck zu verleihen, die wahre Philosophie gefunden zu haben und zu lehren.¹⁸²

¹⁶⁹ 1. *Apol.* 23,1 (42).

¹⁷⁰ E. Fascher, *Jesus der Lehrer* = *ThLZ* 79 (1954) 325/42, S. 337.

¹⁷¹ *Dial.* 35,2 (130).

¹⁷² *Act. Just.* 2,5 (42.18 f., Musurillo): σωτηρίας κῆρυξ καὶ διδάσκαλος καλῶν μαθημάτων.

¹⁷³ F. Normann, *Christos Didaskalos* (Münster 1966), S. 123 f.; vgl. auch ebd., S. 107/25.

¹⁷⁴ *Dial.* 8,1 (99).

¹⁷⁵ Vgl. *Dial.* 8,2 (99): οὗτος δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ.

¹⁷⁶ N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 234; vgl. ebd., S. 112/40. 227/55; vgl. dazu J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, S. 2 f. 42/5. 111/25; R. Joly, *Christianisme*, S. 23/38.

¹⁷⁷ N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 111; vgl. ebd., S. 102/12.

¹⁷⁸ *Justin Martyr in Recent Study*, S. 155.

¹⁷⁹ *An Early Christian Philosopher*, S. 22/9.

¹⁸⁰ *Justin Martyr*, S. 7 Anm. 33.

¹⁸¹ *Christianisme*, S. 11/6.

¹⁸² Vgl. *Dial.* 1,2 (90); 9,2 (100); Die frühchristlichen Zeugnisse für Justins Philosophenmantel sind zusammengestellt bei N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 94; zum Philosophenmantel in der Antike und in der alten Kirche vgl. J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes* (Heidelberg 1909), S. 53/8; N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 103/10.

Justin hatte im Christentum aber nicht nur die wahre Lehre, sondern auch die wahre Lebenspraxis gefunden. Dies wird schon deutlich aus den beiden Motiven seiner eigenen Hinwendung zum Christentum.¹⁸³ Er verweist auch nicht nur in den beiden Apologien¹⁸⁴ auf die hervorragende sittliche Lebensführung der Christen, sondern auch im Dialog mit Tryphon.¹⁸⁵ Schließlich betont Justin immer wieder den Zusammenhang von christlicher Lehre und Lebenspraxis. Beide entscheiden über das eschatologische Geschick der Menschen:

Die nun, deren Lebenswandel nicht so befunden wird, wie er (Jesus Christus) gelehrt hat, sollen nicht als Christen angesehen werden, auch wenn sie mit der Zunge die Lehren Christi sagen; denn er hat gesagt, daß nicht die, die nur reden, sondern die, die auch die Werke vollbringen, erlöst werden.¹⁸⁶

Justin verstand sich als Lehrer der wahren Philosophie und brachte dieses Selbstverständnis durch das Tragen des Philosophenmantels zum Ausdruck. Er hatte im Christentum die wahre Lehre und die wahre Lebenspraxis entdeckt, die er in seinem Unterricht und in seinen Schriften vermittelte sowie in seinen Streitgesprächen und in seinen Schriften gegenüber den Angriffen der Heiden, der Juden und der christlichen Irrlehrer¹⁸⁷ verteidigte.

2.3.2.3.2 Justins soteriologisches Verständnis seiner Lehrtätigkeit

Die oben zitierte Stelle 1. *Apol.* 16,8¹⁸⁸ verdeutlicht, daß nach der Überzeugung Justins die Annahme oder Verweigerung der christlichen Lehre und Lebenspraxis über das eschatologische Geschick der Menschen entscheiden. Das Lehren der Christen und Justins eigene Lehrtätigkeit gewinnen dadurch soteriologische Bedeutung. Justin wirkte als christlicher Lehrer und vermittelte die christliche Lehre und Lebenspraxis, weil er dadurch seinen Adressaten den Weg zum ewigen Heil erschließen wollte.

¹⁸³ S. Kap. 2.3.1.2.

¹⁸⁴ Vgl. 1. *Apol.* 10 (31 f.); 14-17 (34/8); 27 (44); 29 (45); 2. *Apol.* 12 (87 f.).

¹⁸⁵ Vgl. *Dial.* 39,5 (136); 110,3 (226).

¹⁸⁶ 1. *Apol.* 16,8 (37); vgl. 1. *Apol.* 8,1-3 (30); 10 (31 f.); 19,8 (40); 2. *Apol.* 1,2 (78); *Dial.* 8,2 (99); 117,3 (235); *Act. Just.* 5,1-3 (46.4/9, Musurillo).

¹⁸⁷ Eine Motivation für die Auseinandersetzung Justins mit christlichen Irrlehrern ist aber auch die Grundmotivation, aus der heraus er seine Lehrtätigkeit ausübte (s. Kap. 2.3.2.3.3.): Er wußte sich verantwortlich für ihr eschatologisches Geschick. Vgl. *Dial.* 82,3 (194).

¹⁸⁸ 37.

2.3.2.3.3 Justins missionarische Motivation

Aufgrund dieses soteriologischen Verständnisses seiner Lehrtätigkeit war Justin bemüht, möglichst viele Menschen für das Christentum zu gewinnen. Diese missionarische Motivation ist bei Justin durch die Auffassung verstärkt, daß sein eigenes eschatologisches Geschick davon abhängt, ob er allen, die er erreichen konnte, die christliche Lehre verkündete. Für diejenigen, der er zum Christentum bekehren konnte, erhält er ewigen Lohn: ‘Auch wenn wir nur wenige überzeugen, werden wir den größten Gewinn machen; denn als guten Bauern wird uns vom Herrn vergolten werden.’¹⁸⁹ Für diejenigen, denen er die Botschaft des Christentums vorenthieilt, lädt er selbst ewige Strafe auf sich: ‘Wir wissen, daß jeder, der die Wahrheit sagen kann und sie doch nicht sagt, von Gott verurteilt werden wird.’¹⁹⁰ Für diejenigen, denen er das Christentum verkündete, die es aber nicht annahmen, wird er nicht zur Rechenschaft gezogen: ‘Nachdem wir uns mit Vernunft und mit klarem Standpunkt, so gut wir konnten, an euch gewandt haben, wissen wir uns künftig nicht für euch verantwortlich, auch wenn ihr ungläubig bleibt. Denn das Unsige ist geschehen und vollbracht.’¹⁹¹

Diese Stellen aus Justins Schriften belegen, wie sehr er sich für das eschatologische Geschick seiner Mitmenschen verantwortlich fühlte und wie tief sein Selbstverständnis als christlicher Lehrer von diesem Verantwortungsbewußtsein geprägt war. Justin übte seine Lehrtätigkeit in dem Bewußtsein und mit der Motivation aus, daß sein eigenes ewiges Schicksal davon abhängt, die christliche Lehre und Lebenspraxis zu vermitteln, da er damit seinen Adressaten den Weg zum Heil erschließen konnte. Da diese Motivation für Justins Lehrtätigkeit so deutlich aus seinen Schriften hervortritt, muß sie einen prägenden Einfluß auf ihn ausgeübt haben.

2.3.2.3.4 Justins Selbstverständnis als pneumatischer Lehrer

Woher bezog Justin die Autorisation zur Ausübung seiner Lehrtätigkeit? H. von Campenhausen stellt zwar fest, daß Justin sich »auffallend zurückhaltend«¹⁹² zu dem geistlichen Vollmachtsbewußtsein äußert, das ihn als Lehrer erfüllte, aber die wenigen Äußerungen Justins zeigen doch, daß er seine Lehrtätigkeit als Frucht einer charismatischen Begabung verstand.

¹⁸⁹ 1. *Apol.* 44,13 (57).

¹⁹⁰ *Dial.* 82,3 (194); vgl. 1. *Apol.* 3,4 (27 f.); *Dial.* 38,2 (134); 58,1 (161); 64,2 (170).

¹⁹¹ 1. *Apol.* 55,8 (67); vgl. *Dial.* 125,1 f. (245).

¹⁹² H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 214.

Zum einen war sich Justin bewußt, daß er das rechte Verständnis der Schrift, das er besaß, einem Charisma zu verdanken hatte, das ihm von Gott verliehen worden war: 'Von Gott wurde mir die Gnade gegeben zum Verständnis seiner Schriften.'¹⁹³ 'Ihr Männer, glaubt ihr, daß wir je diese Lehren in der Schrift hätten erkennen können, wenn wir nicht durch den Willen dessen, der dies wollte, die Gnade der Erkenntnis empfangen hätten?'¹⁹⁴

Zum anderen zählt Justin in *Dial.* 39,2 unter den charismatischen Begabungen auch das *πνεῦμα διδασκαλίας*¹⁹⁵ auf. In dieser Aufzählung verändert Justin die Liste pneumatischer Begabungen in *Jes* 11,2, die er in *Dial.* 87,2¹⁹⁶ korrekt wiedergibt und in *Dial.* 87,4¹⁹⁷ ebenfalls leicht abwandelt: Anstelle der Gabe der Weisheit und der Frömmigkeit zählt er die Gabe der Heilung und der Belehrung auf. J. E. Davison¹⁹⁸ vermutet, daß das *πνεῦμα διδασκαλίας* der Gabe des rechten Schriftverständnisses (*χάρις τοῦ νοήσαι*)¹⁹⁹ entspricht. Dagegen sprechen aber sowohl die offensichtlichen terminologischen Differenzen als auch das weite Bedeutungsfeld, das der Begriff *διδασκαλία* im Sprachgebrauch Justins hat. Er verwendet diesen Begriff nämlich zur Bezeichnung der jüdischen,²⁰⁰ der heidnischen²⁰¹ sowie der christlichen²⁰² Unterweisung. Das *πνεῦμα διδασκαλίας* meint also die charismatische Begabung, die zur Ausübung der Lehrtätigkeit befähigt und die – darin ist J. E. Davison²⁰³ zuzustimmen – die Gabe des rechten Schriftverständnisses einschließt, denn ohne diese Gabe ist eine christliche Lehrtätigkeit nicht möglich.

Da Justin sein Schriftverständnis als Frucht einer charismatischen Begabung verstand, da er die Lehrbefähigung als Pneuma auffaßte, das das Charisma des rechten Schriftverständnisses voraussetzt, und da er selbst als Lehrer wirkte, kann geschlossen werden, daß Justin auch seine eigene Lehrbefähigung als die Frucht einer pneumatischen Begabung verstand. Justin bezeugt die Existenz exorzistischer und prophetischer Charismen

¹⁹³ *Dial.* 58,1 (161): *χάρις παρὰ θεοῦ μόνη εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἔδόθη μοι.*

¹⁹⁴ *Dial.* 119,1 (236 f.): *Οἵεσθε ὅν ἡμᾶς ποτε, ὃ ἄνδρες, νεονηρέναι δύνηθῆναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοήσαι;* Daß die *χάρις τοῦ νοήσαι* zum rechten Verständnis der Schrift nötig ist, sagt Justin auch in *Dial.* 92,1 (206).

¹⁹⁵ *Dial.* 39,2 (136).

¹⁹⁶ 200.

¹⁹⁷ 201.

¹⁹⁸ *Spiritual gifts in the Roman church* (Iowa City 1981), S. 130/2.

¹⁹⁹ *Dial.* 119,1 (237).

²⁰⁰ Vgl. *Dial.* 27,4 (121); 78,11 (190); 140,2 (262).

²⁰¹ Vgl. 2. *Apol.* 10,1 (85).

²⁰² Vgl. *Dial.* 35,2 (130).

²⁰³ *Spiritual gifts*, S. 131: »the expression includes the notion that the proper interpretation of prophecy, which is often present in the Old Testament only in a hidden fashion, requires a particular gift of interpretation.«

unter den Christen seiner Zeit,²⁰⁴ und er lebte in dem Bewußtsein, daß er auch seine eigene Fähigkeit zur Erkenntnis und zur Vermittlung des Christentums einer charismatischen Begabung zu verdanken hatte. Justin verstand sich als pneumatischen Lehrer.

2.3.3 Zusammenfassung

Justin übte seine Lehrtätigkeit sowohl auf schriftlichem als auch auf mündlichem Wege aus. In seinen Schriften und in seinen Streitgesprächen wandte er sich an ein größeres Publikum. Im mündlichen Unterricht beehrte er einen kleineren Kreis interessierter Zuhörer, zu denen Heiden, Taufbewerber und Christen zählten. Er diskutierte mit ihnen im Stil der sokratischen Maieutik und hielt ihnen Lehrvorträge. Doch wird diese Unterrichtstätigkeit keine solch festen Formen angenommen haben, daß von einer Schule Justins gesprochen werden kann. Justin übte seine Lehrtätigkeit in lebendigem Kontakt mit der christlichen Gemeinde aus, wenn auch die Frage offen bleiben muß, wovon er seinen Lebensunterhalt bestritt. Er verstand sich als philosophischen Lehrer, der das Christentum als die wahre Lehre und die wahre Lebenspraxis vermittelt. Justin kann als missionarischer Lehrer bezeichnet werden. Da die Annahme oder Verweigerung der christlichen Lehre und Lebenspraxis über das eschatologische Schicksal der Menschen entscheiden, hatte Justin ein soteriologisches Verständnis seiner Lehrtätigkeit und war von missionarischem Eifer ergriffen. Justin verstand sich als pneumatischen Lehrer und faßte sowohl sein Schriftverständnis als auch seine Lehrbefähigung als Frucht einer charismatischen Begabung auf.

2.4 Rhodon

Unter den christlichen Lehrern, die im zweiten Jahrhundert in Rom wirkten, ist noch auf den Tatianschüler Rhodon hinzuweisen, dessen Lehrtätigkeit wenigstens in einigen ihrer Aspekte bezeugt ist. Eusebius fand in der Bibliothek in Cäsarea zwei Schriften Rhodons vor, nämlich ein antimarcionitisches Werk und einen Genesiskommentar.²⁰⁵ Beide Schriften sind nicht erhalten, aber die Fragmente, die Eusebius aus dem antimarcionitischen Werk Rhodons überliefert, belegen, daß Rhodon

²⁰⁴ Vgl. 2. *Apol.* 6,6 (83); 8,4 (84); *Dial.* 30,2-31,1 (123 f.); 76,6 (186 f.); 82,1 (194); 88,1 (201); vgl. auch Eusebius, *H. E.* 4,18,8 (GCS 9,1, 366,9 f., Schwartz); J. R. McRay, *Charismata in the Second Century = StPatr* 12 (1975) 232/7, S. 233 f.; J. E. Davison, *Spiritual gifts*, S. 113/62.

²⁰⁵ Vgl. Eusebius, *H. E.* 5,13 (GCS 9,1, 454,15/458,15, Schwartz); vgl. dazu bes. A. von Harnack, *Rhodon und Apelles = Geschichtliche Studien A. Hauck zum 70. Geburtstage dargebracht* (Leipzig 1916) 39/51.

nicht nur eine literarische, sondern auch eine mündliche Lehrtätigkeit ausübte. Rhodon berichtet nämlich von einem Streitgespräch, das er mit dem Marcionschüler Apelles²⁰⁶ geführt hatte:²⁰⁷ In diesem Gespräch sei es ihm gelungen, den Apelles derart in die Enge zu treiben, daß er schließlich geschworen habe, ‘er wisse nicht, warum nur ein einziger ungezeugter Gott existiere, aber er glaube es’.²⁰⁸ Doch zeigt A. von Harnack, daß diese Worte des Apelles nicht augenblicklicher Verlegenheit entsprungen sind, sondern »die wohlerwogene Überzeugung des Apelles«²⁰⁹ wiedergeben. Daß der Bericht des Rhodon von seinem Streitgespräch mit Apelles tendenziös ist,²¹⁰ wird auch in der Schlußbemerkung des Rhodon deutlich: ‘Ich verspottete ihn (den Apelles) lachend, weil er behauptete, ein Lehrer zu sein, aber das von ihm Gelehrte nicht zu beweisen wußte.’²¹¹

Diese Schlußbemerkung Rhodons macht zugleich auch einen Aspekt seines Selbstbewußseins als Lehrer deutlich, nämlich den intellektuellen Anspruch seiner Lehrtätigkeit. Aufgabe des Lehrers ist für Rhodon nicht nur die Darlegung seiner Lehre, sondern auch ihr Beweis. So dürfte Rhodon bei der Ausübung seiner Lehrtätigkeit die christliche Lehre nicht nur dargelegt haben, sondern auch auf mögliche oder tatsächlich vorgebrachte Fragen und Einwände eingegangen sein.

2.5 Christliche Lehrer in der *Traditio apostolica*

Der Hirt des Hermas zeigt, daß bereits im zweiten Jahrhundert das Ansehen der christlichen Lehrer Roms im Zuge der wachsenden Auseinandersetzung mit Irrlehrern zurückgedrängt wurde. Die *Trad. ap.* beleuchtet einen weiteren Aspekt der Geschichte des christlichen Lehrertums in Rom. Diese Schrift ist zwar im Original nicht erhalten, hat aber in zahlreichen späteren kanonisch-liturgischen Sammlungen ihre Spuren hinterlassen.²¹² Im folgenden ist der Rekonstruktionsversuch B. Bottes²¹³ zugrundegelegt, der an den für diese Arbeit heranzuziehenden

²⁰⁶ Die Nachrichten über Apelles sind zusammengestellt bei A. von Harnack, *Marcion*, S. 404/20.

²⁰⁷ Vgl. Eusebius, *H. E.* 5,13,5-7 (GCS 9.1, 456.9/458.4, Schwartz).

²⁰⁸ Eusebius, *H. E.* 5,13,7 (GCS 9.1, 458.2, Schwartz).

²⁰⁹ A. von Harnack, *Rhodon und Apelles*, S. 46.

²¹⁰ Vgl. die Vermutung W. Bauers (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, S. 136): »Apelles wird vermutlich sich für den Sieger gehalten haben.«

²¹¹ Eusebius, *H. E.* 5,13,7 (GCS 9.1, 458.3 f., Schwartz): ἐγώ δὲ γελάσας κατέγρων αὐτοῦ, διδότι διδάσκαλος εἶναι λέγων, οὐδὲ τὸ διδάσκομενον ὑπ' αὐτοῦ κρατύνειν.

²¹² Vgl. das Schaubild bei A. Faivre, *Fonctions et premières étapes du cursus clérical* (Lille 1975), S. 20.

²¹³ *La tradition apostolique de Saint Hippolyte* (Münster 1963).

Kapiteln²¹⁴ auf dem sahidisch-arabisch-äthiopischen Textstrang fußt und an diesen Stellen mit anderen Rekonstruktionsversuchen übereinstimmt.²¹⁵

Die Frage nach dem Verfasser der *Trad. ap.* muß im Rahmen dieser Untersuchung nicht behandelt werden,²¹⁶ wohl aber die Frage nach ihrem Entstehungsort. Die Erwähnung der Schrift auf der berühmten 'Hippolytstatue' verweist nach Rom,²¹⁷ andererseits gehören alle Schriften, in denen die *Trad. ap.* Spuren hinterlassen hat, in den Osten mit Ausnahme einer lateinischen Handschrift aus Verona.²¹⁸ A. Faivre²¹⁹ vermutet als Grund dafür, daß das griechische Original der *Trad. ap.* durch den Wechsel zur lateinischen Sprache im Westen an Bedeutung verlor, so daß der Überlieferungsbefund kein Argument für die Entstehung im Osten sein muß. Ein archäologisches Argument verweist also nach Rom als Entstehungsort, die handschriftliche Überlieferung bezeugt die Wirkungsgeschichte der *Trad. ap.* im Osten, die nach der Vermutung B. Bottes²²⁰ ihren Grund darin hat, daß der Verfasser der *Trad. ap.* selbst vom Christentum des Ostens beeinflußt war. Die *Trad. ap.* kann also trotz ihrer Wirkungsgeschichte im Osten als Zeugnis für die Geschichte des christlichen Lehrertums in Rom herangezogen werden.

Sie ist wahrscheinlich erst im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts entstanden²²¹ und bezeugt erstmals einen geregelten Katechumenat,²²² in den katechetische Lehrer eingebunden waren. Diese Katecheten nahmen die Anmeldung zum Taufunterricht entgegen²²³ und befragten die

²¹⁴ Kapitel 15 (32.8/34.7, Botte), 18 (40.1/9). 19 (40.10/6). Es wird die Kapitelzählung Bottes verwendet.

²¹⁵ Vgl. B. S. Easton, *The Apostolic Tradition of Hippolytus* (Cambridge 1934), S. 41 f. 43 f.; G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (London 1937), S. 23 f. 29 f.

²¹⁶ Zu Hippolyt als ihrem möglichen Verfasser vgl. *Ricerche su Ippolito* (Rom 1977).

²¹⁷ Im Schriftenverzeichnis auf dem Sockel dieser Statue werden die Schriften Περὶ χαρισμάτων und ἀποστολικὴ παράδοσις erwähnt. Auf die Parallelen zu dem in der lateinischen und äthiopischen Version der *Trad. ap.* erhaltenen Prolog weisen hin B. Botte, *La tradition apostolique*, S. XI; C. Andresen. *Die Kirchen der alten Christenheit* S. 64 f.; A. Faivre, *Fonctions et premières étapes*, S. 40.

²¹⁸ Vgl. B. Botte, *La tradition apostolique*, S. XVII/XX.

²¹⁹ *Fonctions et premières étapes*, S. 41.

²²⁰ *La tradition apostolique*, S. XVI.

²²¹ Vgl. A. Faivre, *Fonctions et premières étapes*, S. 18 Anm. 41 S. 736; B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 83.

²²² Vgl. B. Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome*; J. Lebreton, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième* = *RSR* 24 (1934) 129/64, S. 129/37.

²²³ Vgl. G. Kretschmar, *Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche* = H.G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. 1. Die alte Kirche* (München 1974) 94/128, S. 118.

Taufbewerber nach den Motiven für ihre Hinwendung zum Christentum, nach ihrem Lebenswandel, ihrem Stand²²⁴ und ihrem Beruf.²²⁵ Nachdem die Katechumenen die katechetische Unterweisung mit einem Gebet beendet hatten,²²⁶ legte ihnen der Lehrer die Hände auf, betete für sie und entließ sie. Der Lehrer konnte sowohl Kleriker als auch Laie sein.²²⁷

Die *Trad. ap.* gibt keine Auskunft darüber, wo diese Unterweisung der Taufbewerber stattfand. Es heißt zwar, daß die Lehrer die Taufbewerber prüften, ‘bevor das ganze Volk eintrat’,²²⁸ das heißt doch wohl, bevor sich die Gemeinde an diesem Ort versammelte, aber dieser Ort der Aufnahme und Prüfung der Taufbewerber muß nicht mit dem Ort des Unterrichts identisch sein. Eine grammatischen Beobachtung spricht sogar dagegen: Während in Kapitel 15 bei der Schilderung der Aufnahme und Prüfung der Taufbewerber die Lehrer im Plural²²⁹ angeführt sind, ist in Kapitel 18 und 19 nur noch von doctor im Singular²³⁰ die Rede. So ist es gut möglich, daß der Unterricht der Katechumenen dezentral – vielleicht am Wohnort der einzelnen Katecheten²³¹ – erfolgte. Dafür spricht auch die Verfolgungssituation, die in Kapitel 19²³² anklingt und in der solche kleineren, dezentralen Treffen weniger gefährlich waren.

Die in der *Trad. ap.* erwähnten Lehrer sind also Katecheten, die die Katechumenen während ihrer dreijährigen²³³ Vorbereitungszeit auf die Taufe unterrichteten. Dazu hatten aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Laienlehrer einen Auftrag der Gemeinde, denn sie waren die offizielle Anlaufstelle für Taufbewerber und hatten die Aufgabe, sie zu prüfen.²³⁴ Der offizielle Charakter ihrer Lehrtätigkeit wird auch durch die

²²⁴ Vgl. *Trad. ap.* 15 (32.8/13): Qui autem adducuntur noviter ad audiendum verbum, adducantur primum coram doctores priusquam omnis populus intret, et interrogentur de causa (*αἰτίᾳ*) propter quam accedunt ad fidem. Et dent testimonium super eos illi qui adduxerunt eos an sit eis virtus ad audiendum verbum. Interrogentur autem de vita (*βίος*) eorum qualis sit: an sit ei mulier vel an sit servus.

²²⁵ Vgl. *Trad. ap.* 16 (34.8/38.10); vgl. J. Daniélou, R. du Charlat, *La catéchèse aux premiers siècles* (Paris 1968), S. 46/8.

²²⁶ Vgl. *Trad. ap.* 18 (40.1/4): Quando (*ὅταν*) doctor cessavit instructionem dare (*χαρητησθαι*), catechumeni orent seorsum, separati a fidelibus, et mulieres stent orantes in aliquo loco in ecclesia seorsum, sive mulieres fideles sive mulieres catechumenae.

²²⁷ Vgl. *Trad. ap.* 19 (40.10/2): Cum doctor post precem imposuit manum super catechumenes, oret et dimittat eos. Sive clericus (*έκκλησιστικός*) est qui dat (doctrinam), sive laicus (*λαϊκός*) faciat sic.

²²⁸ *Trad. ap.* 15 (32.9): priusquam omnis populus intret.

²²⁹ *Trad. ap.* 15 (32.9): coram doctores.

²³⁰ *Trad. ap.* 18 (40.1); 19 (40.10).

²³¹ Vgl. G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition*, S. 81.

²³² 40.12/6.

²³³ Vgl. *Trad. ap.* 17 (38.11/4).

²³⁴ Vgl. *Trad. ap.* 15 (32.8/13); vgl. J. Daniélou, R. du Charlat, *La catéchèse*, S. 46.

Handauflegung am Ende des Unterrichts betont. Auch wenn diese Handauflegung einen alten frühchristlichen Ritus fortsetzt, der auf die jüdische Friedensusage zurückgeht,²³⁵ muß sie doch einen derart offiziellen Charakter gehabt haben, daß ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß auch die Laienlehrer den Katechumenen die Hände auflegen.²³⁶

Diese Laienlehrer waren in den von der Gemeinde organisierten Taufunterricht eingebunden und übten ihre Lehrtätigkeit vermutlich im Auftrag der Gemeinde aus, so daß sie in ihrer Gemeindebindung den Inhabern ordinierter Gemeindeämter verwandt waren. Dies wird dadurch bestätigt, daß auch Kleriker Katechumenenunterricht erteilten. Die *Trad. ap.* bezeugt somit einen eigenen Katechetenstand zu Beginn des dritten Jahrhunderts in Rom sowie die Übernahme des Taufunterrichts durch die Kleriker.

²³⁵ Vgl. C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, S. 143.

²³⁶ Vgl. *Trad. ap.* 19 (40.10/2).

KAPITEL DREI

CHRISTLICHE LEHRER IN ALEXANDRIEN

3.1 Pantainos

3.1.1 Die alten alexandrinischen ‘Presbyter’

Der erste namentlich bekannte Lehrer in Alexandrien ist Pantainos. Er wirkte in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts¹ und gehörte zur Gruppe der alten alexandrinischen ‘Presbyter’, über die es nur sehr bruchstückhafte Informationen gibt. Der Titel ‘Presbyter’ meint hier nicht ein festes Gemeindeamt, sondern die wenigen erhaltenen Fragmente zeigen, »daß die alexandrinischen Presbyter Schriftforscher und Bibeltheologen, Vertreter eines wissenschaftlichen, mit guten philologischen Voraussetzungen gerüsteten Biblizismus gewesen sind«,² die aber nicht literarisch tätig wurden.³

3.1.2 Gesicherte Nachrichten über Pantainos

Über Pantainos gibt es nur sehr wenige gesicherte Nachrichten. In erster Linie ist Clemens, *Ecl. Proph.* 56,2⁴ zu nennen. An dieser Stelle gibt Clemens eine Regel des Pantainos zum Tempusgebrauch in den prophetischen Schriften des Alten Testaments wieder. Pantainos scheint also »das Alte Testament nicht nur nach seinem Urtext gelesen, sondern auch erklärt zu haben«.⁵ Die Bezeichnung ‘unser Pantainos’⁶ zeigt, daß er in Alexandrien eine Autorität war und als ein Gewährsmann für die Be-

¹ Vgl. G. Bardy, *Aux origines de l’école d’Alexandrie = RSR* 27 (1937) 65/90, S. 67 Anm. 7; E. Hoffmann – Aleith, *Art. Pantainos = RECA* 36,2 (1949) 684 f.; J. Quasten, *Patrology* 2 (Utrecht-Antwerpen 1953), S. 4; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien⁸1980), S. 189.

² M. Hornschuh, *Die Anfänge des Christentums in Ägypten* (Bonn 1959), S. 359; zu den alten alexandrinischen Presbytern vgl. ebd., S. 350/66; ders., *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule = ZKG* 71 (1960) 1/25.193/214, S. 198/203; A. Méhat, *Étude sur les „Stromates“ de Clément d’Alexandrie* (Paris 1966), S. 58 f.; A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres aux III^e siècle* (Paris 1971), S. 28/30; R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters* (Freiburg-Basel-Wien 1974), S. 218/22.

³ Vgl. Clemens, *Ecl. Proph.* 27,1 (*GCS* 17², 144.26/9, Stählin) (= 17); 27.4 (17, 145.2/5).

⁴ 17, 152.28/153.3.

⁵ M. Hornschuh, *Die Anfänge*, S. 353; zur Interpretation dieser Stelle vgl. ebd., S. 351/3.

⁶ Clemens, *Ecl. Proph.* 56,2 (17, 153.1): Πάνταινος δὲ ἡμῶν.

kämpfer der gnostischen Irrlehrer galt, denn Clemens führt ihn im betonten Gegenüber zu dem in *Ecl. Proph.* 56,2⁷ zitierten Gnostiker Hermogenes an.⁸

Eine weitere Nachricht über Pantainos scheinen die verlorengegangenen Hypotyposen des Clemens enthalten zu haben. Eusebius berichtet zweimal, Clemens erwähne darin den Pantaios als seinen Lehrer.⁹ Es ist zwar möglich, daß dies lediglich eine Interpretation des Eusebius ist, aber es ist doch wahrscheinlich, daß die Angabe des Eusebius zutrifft.¹⁰ Allerdings lassen die beiden Eusebiusstellen offen, wie intensiv das Schülerverhältnis war,¹¹ zumal M. Hornschuh zeigt, daß Clemens in *Ecl. Proph.* 56¹² aus der in 56,2 angeführten exegetischen Regel des Pantainos Konsequenzen zieht, »von denen man schwerlich behaupten kann, daß er sich mit ihnen noch in Übereinstimmung mit Pantäus befindet«.¹³

Pantainos scheint sich aber nicht nur mit der Schriftauslegung beschäftigt zu haben. In einem von Eusebius überlieferten Brief rechtfertigt Origenes seine Beschäftigung mit christlichen Irrlehrern und mit der heidnischen Philosophie nämlich auch mit dem Hinweis auf Pantainos.¹⁴

Diese spärlichen Nachrichten erlauben es nicht, ein Bild von der Lehrtätigkeit des Pantainos zu entwerfen. Pantainos gehörte zu den Schriftforschern und Bibeltheologen, die als Christen die philologischen Traditionen Alexandriens aufgriffen, sich aber auch mit christlicher Theologie und heidnischer Philosophie beschäftigten und ihre Erkenntnisse im mündlichen Unterricht Interessierten vermittelten. Einer der Zuhörer des Pantainos war Clemens.

3.1.3 Weitere Nachrichten über Pantainos in den Schriften des Clemens

Deswegen wird in der Forschung immer wieder versucht, Anspielungen auf Pantainos¹⁵ oder Aufzeichnungen von ihm¹⁶ in den Schriften des Cle-

⁷ 17, 152.26/8.

⁸ Vgl. P. Nautin, *Pantène = Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque patriarchale d'Alexandrie* (Alexandrien 1953) 145/52, S. 145 f.

⁹ Vgl. Eusebius, *H. E.* 5,11,1 (GCS 9.1, 452.9 f., Schwartz); 6,13,2 (GCS 9.2, 546.13 f., Schwartz).

¹⁰ Vgl. P. Nautin, *Pantène*, S. 146.

¹¹ Vgl. M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 2 Anm. 7.

¹² 17, 152.20/153.24.

¹³ M. Hornschuh, *Die Anfänge*, S. 353.

¹⁴ Vgl. Eusebius, *H. E.*, 6,19,13 (562.12/14).

¹⁵ Als Beispiel sei hier nur auf A. Méhat (*Étude*, S. 57) und A. Vilela (*La condition collégiale*, S. 33) verwiesen, die in Clemens, *Strom.* 6,106 f. ((GCS 52² (15⁴), 485.8/17, Stählin) (= 52)) eine Anspielung auf Pantainos vermuten.

¹⁶ So ist der Versuch W. Boussets (*Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (Göttingen 1915), S. 155/271), in den Schriften des Clemens Aufzeichnungen nach den Lehrvorträgen des Pantainos nachzuweisen, allgemein zurückgewiesen worden, besonders aufgrund der Arbeit von J. Munck (*Untersuchungen über Clemens von Alexandria* (Stuttgart 1933), S. 151/204).

mens auszumachen. Es ist zwar möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß Clemens in seinen Schriften auf Pantainos anspielt oder Aufzeichnungen nach seinen Lehrvorträgen verwendet,¹⁷ aber die Versuche, solche Anspielungen und Aufzeichnungen auszumachen, bleiben doch sehr hypothetisch. Dies gilt auch für die berühmte Stelle *Strom.* 1,11,2: Hier berichtet Clemens, wie er nach längerer Suche schließlich in Ägypten einen Lehrer fand, der ihn zutiefst beeindruckte und bei dem er zur Ruhe kam. Er nennt ihn eine ‘sizilische Biene, die ein reines Erkenntnisgut in den Seelen ihrer Zuhörer erzeugte, indem sie aus den Blumen der prophetischen und apostolischen Wiese Honig sog’.¹⁸ Schon Eusebius vermutet, daß Clemens mit diesen Worten auf Pantainos anspielt.¹⁹ Diese Vermutung wird in der Forschung immer wieder aufgegriffen, ja meist zur Gewißheit erhoben. Doch hat M. Hornschuh erhebliche Zweifel an der Identifikation des von Clemens gepriesenen Lehrers mit Pantainos angemeldet.²⁰ Sein überzeugendstes Argument gewinnt er aus der bereits erwähnten Beobachtung, daß Clemens die in *Ecl. proph.* 56,2²¹ angeführte exegetische Regel des Pantainos mißversteht. Da aber *Strom* 1,11,2²² ein enges Verhältnis des Clemens zu seinem Lehrer voraussetzt, ist es doch sehr zweifelhaft, ob die ‘sizilische Biene’²³ des Clemens mit Pantainos identisch ist.

3.1.4 Die Mitteilungen des Eusebius über die Ursprünge der ‘alexandrinischen Katechetenschule’

Über die oben zusammengestellten Nachrichten hinaus berichtet die Kirchengeschichte des Eusebius im Rahmen der Geschichte der ‘alexandrinischen Katechetenschule’ über Pantainos. Die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit dieser Angaben des Eusebius über Pantainos und vor allem über die Ursprünge und die Geschichte der ‘alexandrinischen Katechetenschule’ ist für die Darstellung der Geschichte der christlichen Lehrer Alexandriens im zweiten Jahrhundert von hervorragender Bedeutung. Da die Beurteilung der Zuverlässigkeit dieser Angaben noch immer umstritten ist, sollen sie im folgenden angeführt und analysiert werden.

In *H. E.* 5,10 berichtet Eusebius: ‘Damals leitete ein wegen seiner Bil-

¹⁷ Vgl. J. Munck, *Untersuchungen über Clemens*, S. 179 f.; W. A. Bienert, *Dionysius von Alexandria* (Berlin-New York 1978), S. 83 Anm. 58.

¹⁸ 52, 9.1/3.

¹⁹ Vgl. Eusebius, *H. E.* 5,11,2 (452,10/2).

²⁰ M. Hornschuh, *Die Anfänge*, S. 353 f. 359/62.

²¹ 17, 152,28/153,3.

²² 52, 9.1/3.

²³ Clemens, *Strom.* 1,11,2 (52, 9.1).

dung berühmter Mann namens Pantainos die dortige Schule der Gläubigen, denn aus alter Tradition gab es bei ihnen eine Schule der heiligen Lehren. Wir wissen, daß sie sich bis in unsere Tage erhalten hat und daß an ihr Leute unterrichten, die im Reden und im Studium der göttlichen Dinge begabt sind, unter denen sich damals besonders der gerade Bessprochene hervorgetan haben soll.²⁴ ‘Aufgrund vieler Verdienste übernahm schließlich Pantainos die Leitung der alexandrinischen Schule, wo er mündlich und schriftlich die Schätze der göttlichen Lehre auslegte.’²⁵

Im 11. Kapitel schließt Eusebius an: ‘Zu jener Zeit war Clemens in Alexandrien durch das Studium göttlicher Schriften bekannt.’²⁶

Im 6. Buch seiner Kirchengeschichte knüpft Eusebius wieder an die Erwähnung des Clemens an: ‘Clemens, der Nachfolger des Pantainos, leitete zu jener Zeit die Katechetenschule in Alexandria, so daß auch Origenes zu seinen Schülern gehörte.’²⁷

Schon G. Bardy²⁸ stellt fest, wie vage und unsicher Eusebius über die Ursprünge der ‘alexandrinischen Katechetenschule’ berichtet. Da aber A. Tuilier²⁹ den Angaben des Eusebius wieder sehr unkritisch vertraut, sei im folgenden dargestellt, daß Eusebius selbst zu erkennen gibt, wie schlecht er über die Ursprünge der ‘alexandrinischen Katechetenschule’ unterrichtet ist.

Zur Bezeichnung der Schule in der Zeit des Pantainos und des Clemens verwendet Eusebius wechselnde Begriffe: τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι διατριβῆς³⁰, διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων³¹, τοῦ κατ’ Ἀλεξάνδρειαν διδασκαλείου³², τῆς κατ’ Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως.³³ Einmal spricht also Eusebius von einer Schule der Gläubigen, dann wieder allgemein von einer christlichen oder alexandrinischen Schule, schließlich von einer katechetischen Schule.

²⁴ H. E. 5,10,1 (450.12/7).

²⁵ H. E. 5,10,4 (452.2/5): ὅ γε μὴν Πάνταινος ἐπὶ πολλοῖς κατορθώμασι τοῦ κατ’ Ἀλεξάνδρειαν τελευτῶν ἥγεῖται διδασκαλείου, ζώσῃ φωνῇ καὶ διὰ συγγραμμάτων τοὺς τῶν θείων δογμάτων θησαυρὸν ὑπομνηματίζόμενος; τελευτῶν ist hier ohne Artikel mit ‘schließlich’ zu übersetzen. G. Ruhbach (*Bildung in der Alten Kirche* = H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. 1. Die alte Kirche* (München 1974) 293/310, S. 302) versieht τελευτῶν mit einem Artikel und vermutet, daß dieser der Mysteriensprache entnommene Ausdruck auf einen engen, esoterischen Schülerkreis des Pantainos hinweise. Diese Korrektur des Schwartz’schen Textes hätte einer Erläuterung bedurft.

²⁶ H. E. 5,11,1 (452.6 f.).

²⁷ H. E. 6,6 (534.1/3).

²⁸ Aux origines, S. 67/9.74; vgl. J. Munck, *Untersuchungen über Clemens*, S. 173/5; G. Ruhbach, *Bildung*, S. 300; W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 84.

²⁹ Les évangélistes et les docteurs de la primitive église et les origines de l’École (διδασκαλεῖον) d’Alexandrie = *StPatr* 17,2 (1982) 738/49.

³⁰ H. E. 5,10,1 (450.12).

³¹ H. E. 5,10,1 (450.14).

³² H. E. 5,10,4 (452.3).

³³ H. E. 6,6 (534.1 f.).

Über das Alter der Schule ist er überhaupt nicht informiert. Er weiß nur, daß sie $\xi\zeta \alpha\rho\xi\alpha\iota\omega \xi\theta\omega\zeta$ ³⁴ existierte und schließt daraus, daß sie auch zur Zeit des Pantainos bestanden haben muß. Es bleibt sogar offen, ob die Schule schon zur Zeit des Pantainos ‘aus alter Tradition’ bestand oder ob sich $\xi\zeta \alpha\rho\xi\alpha\iota\omega \xi\theta\omega\zeta$ auf die Zeit des Eusebius bezieht, ob sie also erst zur Zeit des Eusebius auf eine lange Tradition zurückblicken konnte.³⁵

Eusebius kann auch nur vermuten,³⁶ daß Pantainos zu den hervorragenden Lehrern der Schule zählte.

Während er in *H. E.* 6,6³⁷ Clemens als den Nachfolger des Pantainos bezeichnet, erweckt *H. E.* 5,11,1³⁸ den Eindruck, beide hätten gleichzeitig als Lehrer gewirkt.³⁹

Daß Origenes zu den Schülern des Clemens gehörte, muß Eusebius aus der Entstehungszeit der Stromata schließen.⁴⁰ Doch spricht das vollständige Schweigen des Origenes über Clemens sehr deutlich gegen die Vermutung des Eusebius, Origenes sei Schüler des Clemens gewesen,⁴¹ auch wenn Clemens im Zuge der origenistischen Streitigkeiten als »der ehemalige ‘Lehrer’ in die Fragwürdigkeit seines großen ‘Schülers’ mit hineingezogen wurde«.⁴²

Diese Unsicherheiten, die Eusebius bei seinen Angaben zu erkennen gibt, zeigen mit wünschenswerter Deutlichkeit, wie schlecht er über die Frühgeschichte des christlichen Lehrertums in Alexandrien informiert war, so daß sich die Vorstellung einer institutionalisierten ‘alexandrinischen Katechetenschule’ als ein Konstrukt des Eusebius zu erkennen gibt. Die Frage, was Eusebius zu diesem Konstrukt veranlaßte, braucht nicht eingehend behandelt zu werden. Der äußere Anlaß könnte eine falsche Interpretation des in *H. E.* 6,14,9⁴³ überlieferten Alexanderbriefes

³⁴ *H. E.* 5,10,1 (450.13 f.).

³⁵ Vgl. R. Nelz, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus* (Bonn 1916), S. 29 Anm. 8

³⁶ Vgl. *H. E.* 5,10,1 (450.17): $\lambda\acute{o}\gamma\omega\zeta \xi\chi\epsilon\iota$.

³⁷ 534.1/3.

³⁸ 452.6 f.

³⁹ Vgl. R. Nelz, *Die theologischen Schulen*, S. 30; M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 2.

⁴⁰ Vgl. *H. E.* 6,6 (534.1/7).

⁴¹ Vgl. bes. J. Munck, *Untersuchungen über Clemens*, S. 224/9; G. Bardy, *Aux origines*, S. 84 f.

⁴² A. Knauber, *Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jahrhunderts* = P. Granfield, J. A. Jungmann (Hg), *Kyriakon. Festschrift J. Quasten 1* (Münster 1970) 289/308, S. 290.

⁴³ 552.3/7.

gewesen sein,⁴⁴ das innere Motiv die Vorliebe des Eusebius für Diadochenreihen.⁴⁵

»Eusebius verlegt die Verhältnisse, wie sie zu seiner Zeit bestanden, unbesehen an die Anfänge zurück.«⁴⁶ Diesem Urteil A. Knaubers ist zuzustimmen, so daß Eusebius folglich weder ein Gewährsmann für die Existenz einer institutionalisierten christlichen Schule in Alexandria im zweiten Jahrhundert ist, noch als Zeuge gegen die Existenz einer solchen Schule herangezogen werden darf. Die einzigen zuverlässigen Nachrichten enthalten die Schriften des Clemens, die im folgenden untersucht werden sollen.⁴⁷

3.1.5 *Die Mitteilungen des Eusebius über Pantainos*

Bevor nun die Lehrtätigkeit des Clemens dargestellt wird, soll noch darauf hingewiesen werden, daß auch die übrigen Angaben des Eusebius über Pantainos den Eindruck erwecken, als habe er keine zuverlässigen Informationen über diesen ersten namentlich bekannten alexandrinischen Lehrer zur Verfügung gehabt. Es ist zwar möglich, daß Pantainos aus der stoischen Schule hervorgegangen⁴⁸ und als εὐαγγελιστός bis nach Indien gelangt war,⁴⁹ aber Eusebius kann nicht als zuverlässiger Zeuge dafür gelten.⁵⁰

Die Nachricht des Eusebius, daß Pantainos ‘mündlich und schriftlich die Schätze der göttlichen Lehre auslegte’,⁵¹ ist sogar sehr unwahrscheinlich, denn Clemens bezeugt, daß die alten alexandrinischen ‘Presbyter’ nicht literarisch tätig wurden.⁵²

3.2 *Clemens von Alexandrien*

3.2.1 *Das Leben des Clemens*

Der einzige zuverlässige Zeuge für den christlichen Unterricht in Alexandria im zweiten Jahrhundert ist also Clemens. Wohl zwischen 140 und

⁴⁴ Vgl. P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* (Paris 1961), S. 131.

⁴⁵ Vgl. G. Bardy, *Aux origines*, S. 78 f.; M. Hornschuh (*Das Leben des Origines*, S. 19/25) interpretiert dieses Motiv als eine eigenständige, in Cäsarea beheimatete Motivreihe.

⁴⁶ A. Knauber, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat?* = *TThZ* 60 (1951) 243/66, S. 245 Anm. 11.

⁴⁷ S. bes. Kap. 3.2.3.1.2.

⁴⁸ Vgl. *H. E.* 5,10,1 (450.18 f.).

⁴⁹ Vgl. *H. E.*, 5,10,2 f. (450.19/452.2); vgl. A. Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus* = A. Stüber, A. Hermann (Hg), *Mullus. Festschrift T. Klauser* (Münster 1964) 60/70, S. 66: »Es war, solange die Seepolizei im Roten Meer funktionierte, nichts leichter, ungefährlicher und berechenbarer (...), als mit dem Monsun von Ägypten nach Indien zu reisen.«

⁵⁰ Vgl. *H. E.* 5,10,2 (450.19): οὐν φασιν; *H. E.* 5,10,3 (450.25): λέγεται.

⁵¹ *H. E.* 5,10,4 (452.4 f.).

⁵² Dies ist einer der Gründe gegen die vorsichtige Vermutung H. I. Marrous (*A Diognète* (Paris 1965) S. 266 f.), der Verfasser der Schrift an Diognet könne Pantainos sein.

150 geboren,⁵³ machte er sich auf die Suche nach einem geeigneten christlichen Lehrer: In Griechenland hörte er einen Ionier, in Unteritalien einen Syrer und einen Ägypter, im Osten einen Assyrer und in Palästina einen Hebräer.⁵⁴ Die Versuche, diese Lehrer zu identifizieren,⁵⁵ bleiben reine Hypothese.⁵⁶ Nachdem Clemens schließlich in Ägypten einen Lehrer gefunden hatte, der ihn zutiefst beeindruckte,⁵⁷ ließ er sich in Alexandrien nieder.

3.2.1.1 Der Alexanderbrief

Doch blieb er nicht bis zu seinem Tod in den Jahren zwischen 210 und 220⁵⁸ in Alexandrien, denn Eusebius berichtet, Bischof Alexander habe einen Brief an die Gemeinde in Antiochien mit dem Hinweis beschlossen:

Dieses Schreiben schicke ich euch, meine Herren Brüder, durch den seligen Presbyter Clemens, einen tüchtigen und bewährten Mann, den auch ihr noch kennenlernen werdet. Er ist durch die Vorsehung und Führung des Herrn hier gewesen und hat die Kirche des Herrn gestärkt und vergrößert.⁵⁹

Clemens scheint also ein gutes Verhältnis zu Bischof Alexander gehabt zu haben. Davon berichtet Eusebius nicht nur an dieser Stelle. In *H. E.* 6,14,9 bezeichnet Alexander in einem Brief an Origenes den Clemens als seinen ‘Herrn und Wohltäter’⁶⁰ und in *H. E.* 6,13,3 teilt Eusebius mit, Clemens habe seine Schrift ‘kirchlicher Kanon oder Gegen die Judainen’ dem Alexander gewidmet.⁶¹ So übernahm Clemens für Alexander Botendienste und überbrachte seinen Brief der antiochenischen Gemeinde.

Dieses Brieffragment lässt aber auch einige Fragen offen. Wann hat Alexander diesen Brief geschrieben? War er zu dieser Zeit Bischof in Cä-

⁵³ Vgl. J. Quasten, *Patrology* 2, S. 5; A. Méhat, *Étude*, S. 54.

⁵⁴ Clemens, *Strom.* 1,11,2 (52,8.20/3); Der Bericht ist keine literarische Konvention, denn im Gegensatz zu anderen Berichten über die Wahrheitssuche (s. Kap. 2.3.1.1.) wendet sich Clemens nicht von einem Lehrer enttäuscht dem nächsten Lehrer zu, bis er schließlich den wahren Lehrer findet, sondern alle angeführten christlichen Lehrer haben ihm die Wahrheit vermittelt, aber erst bei dem Lehrer in Ägypten kam er zur Ruhe, d. h. er suchte keine weiteren Lehrer mehr auf.

⁵⁵ Vgl. A. Méhat, *Art. Clemens von Alexandrien* = *TRE* 8 (1981) 101/13, S. 101.

⁵⁶ Vgl. P. Nautin, *Lettres*, S. 139.

⁵⁷ Vgl. Clemens, *Strom.* 1,11,2 (52,9.1/3).

⁵⁸ Vgl. A. Méhat, *Études*, S. 54; B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 191.

⁵⁹ *H. E.* 6,11,6 (542,26/544,3): ταῦτα δὲ ὅμιν, κύριοι μου ἀδελφοί, τὰ γράμματα ἀπέστειλα διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου, ἀνδρὸς ἐναρέτου καὶ δοχίμου, ὃν ἵστε καὶ ὑμεῖς καὶ ἐπιγνώσεσθε. ὃς καὶ ἐνθάδε παρὼν κατὰ τὴν πρόνοιαν καὶ ἐπισκοπήν τοῦ δεσπότου, ἐπεστήριξέν τε καὶ ηὔξησεν τὴν τοῦ κυρίου ἔκκλησίαν.

⁶⁰ *H. E.* 6,14,9 (552,5 f.): κύριόν μου γενόμενον καὶ ὡφελήσαντά με.

⁶¹ Vgl. *H. E.* 6,13,3 (546,19/21).

sarea in Cappadocien oder in Jerusalem?⁶² Hat also Clemens in der Gemeinde von Cäsarea oder von Jerusalem gewirkt?

Die traditionelle Auffassung, Alexander habe diesen Brief während der Verfolgung des Septimius Severus in den Jahren 202 bis 203 in Cäsarea verfaßt, hat P. Nautin korrigiert: Er vermutet, daß Alexander zwischen 215 und 225 Bischof in Jerusalem wurde und daß er mit diesem Brief gegenüber der antiochenischen Gemeinde sein Bischofsamt rechtfertigen wollte, indem Clemens nicht nur sein Bote war, sondern durch sein Ansehen auch dem Alexander einen ‘Zuwachs an Hochachtung’⁶³ einbringen sollte.⁶⁴ Es ist zwar nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, wann Alexander Bischof in Jerusalem wurde,⁶⁵ aber es kann doch aufgrund der Forschungsergebnisse P. Nautins davon ausgegangen werden, daß Alexander den Brief als Bischof von Jerusalem verfaßte. Dafür spricht vor allem die Angabe des Eusebius,⁶⁶ daß die Alexanderbriefe in Jerusalem aufbewahrt wurden.⁶⁷ Clemens hat also nach seinem Weggang aus Alexandrien sehr wahrscheinlich die Jerusalemer Gemeinde ‘gestärkt und vergrößert’.⁶⁸ Dies setzt voraus, daß er eine längere Zeit in der Gemeinde wirkte. Es bleibt allerdings offen, ob er sich von Alexandria aus unmittelbar nach Jerusalem begab und ob er bis an sein Lebensende in Jerusalem blieb.

Eine weitere, heftig umstrittene Frage stellt der Alexanderbrief: Welche Bedeutung hat der Titel *μαχάριος πρεσβύτερος*⁶⁹, mit dem Clemens in diesem Brief bezeichnet wird? Bezeugt Alexander damit, daß Clemens Priester oder sogar eine Art Weihbischof war,⁷⁰ oder muß dieser Titel mit seiner mehr allgemeinen Bedeutung als Meister oder Professor⁷¹ verstanden werden?

Die traditionelle Auffassung, Clemens sei Priester gewesen, hat H. Koch⁷² mit seinem 1921 erschienenen Artikel nachhaltig erschüttert. Er betont in diesem Artikel zunächst die seitdem umumstrittene Tatsache, »daß sich im ganzen reichen Schrifttum des Klemens kein Anhaltspunkt

⁶² Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,11,1-3 (540.21/542.13).

⁶³ P. Nautin, *Lettres*, S. 118: »un surcroît de considération«.

⁶⁴ Ebd., S. 112/8.

⁶⁵ A. Méhat, (*Étude*, S. 48) datiert zwischen 205 und 215.

⁶⁶ *H. E.* 6,20,1 (566.5/10).

⁶⁷ Vgl. P. Nautin, *Lettres*, S. 115.

⁶⁸ Eusebius, *H. E.* 6,11,6 (544,2).

⁶⁹ Eusebius, *H. E.* 6,11,6 (542.27); Schon Hieronymus bezeichnet Clemens als *Alexandrinae ecclesiae presbyter* (*de vir. ill.* 38 (SQS 11,27.1, Bernoulli) und *Ep.* 70,4 (CSel 54,705.15 f., Hilberg)).

⁷⁰ Vgl. F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus* (Wien 1946), S. 15 Anm. 13.

⁷¹ Vgl. M. Mees, *Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Klemens von Alexandrien = Lat* 50 (1984) 114/26, S. 119.

⁷² War Klemens von Alexandrien Priester? = *ZNW* 20 (1921) 43/8.

und keine Andeutung von einer Zugehörigkeit zur Priesterschaft findet«.⁷³ Denn die einzige Stelle, die Aufschluß darüber geben könnte, ob Clemens sich zu den Hirten oder zur Herde zählt,⁷⁴ ist unsicher überliefert. Obwohl diese Stelle verderbt ist, entscheidet sich H. Koch aber dennoch für die Lesart, nach der Clemens sich zur Herde zählt und folglich »nicht zu den kirchlichen Vorstehern und Hirten, sondern zu den Laien gehörte«.⁷⁵ Diesen logischen Fehler H. Kochs bemerkt schon F. Quatember mit seiner treffenden Bemerkung: »Ist die Stelle unsicher, dann ist sie es für alle.«⁷⁶ Die Schriften des Clemens können also nicht dazu beitragen, die Bedeutung des Presbytertitels für Clemens im Alexanderbrief zu erhellern.

Nach der Auffassung H. Kochs⁷⁷ bedeutet dieser Presbytertitel, daß Alexander den Clemens zu den alten Presbyter-Lehrern zählte, zu denen auch die von Clemens selbst bezeugten alten alexandrinischen ‘Presbyter’⁷⁸ gehörten. H. Kochs Hauptargument dafür ist die Beobachtung, daß bei der Nennung von Diakonen, Presbytern und Episkopen in der Regel die Gemeinde angegeben wird, der sie angehören, »wenn sich das nicht aus dem Zusammenhang von selbst versteht«.⁷⁹ Genau dies ist aber der Fall: Alexander brauchte nicht ausdrücklich anzugeben, in welcher Gemeinde Clemens wirkte, da er ja ‘durch die Vorsehung und Führung des Herrn hier’⁸⁰ – das heißt in der Stadt, in der Alexander Bischof war, – gewirkt hatte.

Ein weiteres Faktum übersieht H. Koch: Der Alexanderbrief ist ein offizielles Schreiben des Vorstehers einer Kirche an einen anderen Episkop. Es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß in einem solchen Dokument der Presbytertitel eine derart allgemeine Bedeutung haben soll, wie sie H. Koch annimmt.⁸¹ Sollte Clemens dennoch nicht das feste Gemeindeamt des Presbyters in der Gemeinde des Alexander innegehabt haben, so macht die Verwendung des Presbytertitels zumindest deutlich, daß Alexander bei den antiochenischen Christen den Eindruck erwecken wollte, Clemens sei Presbyter seiner Gemeinde.

Wenn es somit wahrscheinlich ist, daß Clemens Presbyter in der Gemeinde des Alexander war, so ist damit nicht die Frage beantwortet, in

⁷³ Ebd., S. 44.

⁷⁴ Clemens, *Paid.* 1,37,3 (GCS 12³, 112.16/8, Stählin) (= 12).

⁷⁵ H. Koch, *War Klemens von Alexandrien Priester?*, S. 44.

⁷⁶ F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung*, S. 15.

⁷⁷ *War Klemens von Alexandrien Priester?*, S. 45/7.

⁷⁸ S. Kap. 3.1.1.

⁷⁹ H. Koch, *War Klemens von Alexandrien Priester?*, S. 45.

⁸⁰ Eusebius, *H. E.* 6,11,6 (544.1 f.).

⁸¹ Vgl. A. Méhat, *Étude*, S. 55.

welcher Beziehung er zur alexandrinischen Gemeinde in der Zeit seiner dortigen Wirksamkeit stand. Diese Frage wird noch zu behandeln sein.⁸²

Doch zunächst ist zu untersuchen, wann und aus welchem Grund Clemens Alexandriens verließ. Auch darüber gibt der Alexanderbrief keine Auskunft. Verließ Clemens in den Jahren der Verfolgung des Septimius Severus Alexandriens, um einem drohenden Martyrium zu entgehen, oder veranlaßten ihn Auseinandersetzungen mit dem alexandrinischen Bischof Demetrius dazu, die Stadt in späteren Jahren zu verlassen?⁸³

Das Selbstzeugnis des Clemens, nämlich die Theologie des Martyriums, die er besonders in *Strom.* 4 und 7 entfaltet,⁸⁴ legt es nahe, die Verfolgungssituation als den Grund für seinen Weggang aus Alexandriens zu vermuten. Gegenüber den Gnostikern betont Clemens zwar die Bedeutung des Blutzeugnisses der Märtyrer,⁸⁵ doch wird dieses Martyrium, das um himmlischen Lohnes willen oder aus Furcht vor ewiger Strafe erlitten wird, überboten durch das Martyrium, das der wahre Gnostiker allein aus Liebe ablegt.⁸⁶ Allerdings muß für den vollkommenen Gnostiker der Weg zur Vollkommenheit nicht das Blutzeugnis sein: ‘Das würdige und lautere Verhalten, das aus unserer Liebe zu den Menschen wächst, sucht daher nach Clemens das, was allen nützt,⁸⁷ sei es durch das Blutzeugnis, sei es durch die Erziehung in Tat und Wort, mündlich und schriftlich.’⁸⁸ Auf die pädagogische Funktion des wahren Gnostikers wird noch zurückzukommen sein,⁸⁹ hier wurde die Stelle angeführt, weil sie zeigt, daß für Clemens Unterrichtstätigkeit und Blutzeugnis gleichwertig waren. Es ist also gut möglich, daß er sich dem Blutzeugnis entzog, um seine Unterrichtstätigkeit fortsetzen zu können. Er wählte lediglich einen anderen Weg zur Vollkommenheit, wenn er Alexandria wegen der Verfolgungen unter Septimius Severus verließ und anderswo ‘die Kirche des Herrn stärkte und vergrößerte’.⁹⁰

Dem entspricht auch die Nachricht des Eusebius, daß einige Heiden, die das Wort Gottes hören wollten, zu dem jungen Origenes kamen, da alle anderen, die christlichen Unterricht hätten erteilen können, wegen

⁸² S. Kap. 3.2.3.1.1.

⁸³ Dies vermutet P. Nautin (*Lettres*, S. 118) vor allem aufgrund der Formulierung des Alexander, Clemens sei πρόνοιαν καὶ ἐπισκοπήν τοῦ δεσπότου (Eusebius, *H. E.* 6,11,6 (544,2)) in seiner Gemeinde.

⁸⁴ Vgl. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlin-Leipzig 1952), S. 559/79.

⁸⁵ Vgl. *Strom.* 4,16,3 (52, 256.5/11).

⁸⁶ Vgl. z. B. *Strom.* 4,75,1-4 (52, 281.30/282.14).

⁸⁷ Vgl. 1. *Clem.* 48,1.6 (*SUC* 1, 84.19/22. 86.1/3, Fischer).

⁸⁸ *Strom.* 4,111,1 (52, 297.4/6).

⁸⁹ S. Kap. 3.2.2.3.2.2.

⁹⁰ Eusebius, *H. E.* 6,11,6 (544,2 f.).

der drohenden Verfolgung aus Alexandrien geflohen waren.⁹¹ Diese Nachricht des Eusebius liest sich wie eine Bestätigung der oben zitierten Clemensstelle, so daß sie wohl historisch zuverlässig sein dürfte.⁹²

3.2.2 Die Schriften des Clemens

Der knappe Überblick über die Lebensgeschichte des Clemens hat gezeigt, daß sich sein Leben nur bruchstückhaft rekonstruieren läßt und daß der Alexanderbrief die wichtigste antike Quelle für die Clemensbiographie ist.

Allerdings geben auch die Schriften des Clemens wichtige Hinweise auf sein Leben und seine Tätigkeit, wenn konsequent nach ihrem ‘Sitz im Leben’ gefragt wird. So wird bei der folgenden Untersuchung der Schriften des Clemens der von A. Knauber⁹³ eingeschlagene Weg beschritten. In betontem Gegensatz zu der seit F. Overbeck⁹⁴ überwiegend ideengeschichtlichen Betrachtungsweise des literarischen Unternehmens des Clemens untersucht A. Knauber das realgeschichtliche Unternehmen des Clemens und überprüft seine Schriften auf die Frage hin, »ob und inwieweit zum mindesten ein Teil seines Schrifttums möglicherweise im Zusammenhang mit einem etwaigen realen Lehrunternehmen zu sehen ist«.⁹⁵ Es geht also nicht darum, die Schriften des Clemens vorschnell und unkritisch mit seinem Unterricht zu identifizieren,⁹⁶ vielmehr soll im folgenden gefragt werden, aus welcher Situation heraus die einzelnen Schriften des Clemens entstanden sind und in welche Situation hinein sie verfaßt wurden. Dabei werden die erhaltenen Schriften des Clemens seiner Wirksamkeit in Alexandrien zugeordnet. Auch wenn *Strom.* 6 und 7 sowie *Quis div. salv* erst nach dem Weggang des Clemens aus Alexandrien entstanden sein sollten,⁹⁷ werden sie doch zum großen Teil seine Unterrichtstätigkeit in Alexandrien widerspiegeln.

3.2.2.1 Der Protreptikos

Der Protreptikos gehört zusammen mit dem Paidagogos zu den »regelrecht bibliopolisch herausgebrachten Schriften mit publizistischem An-

⁹¹ Vgl. *H. E.* 6,3,1 (524.6/10).

⁹² Vgl. M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 8.

⁹³ *Katechetenschule*; ders., *Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandria* = *MThZ* 23 (1972) 311/34; ders., Franz Overbecks »Anfänge der patristischen Literatur« und das »Unternehmen« des Clemens von Alexandria = *RQ* 73 (1978) 152/73; ders., *Der »Didaskalos« des Clemens von Alexandria* = *StPatr* 16 (1985) 175/85.

⁹⁴ *Über die Anfänge der patristischen Literatur* = *HZ* 48 (1882) 417/72.

⁹⁵ A. Knauber, Franz Overbecks, S. 160.

⁹⁶ Dagegen schon J. Munck, *Untersuchungen über Clemens*, S. 85 f.

⁹⁷ Vgl. A. Méhat, *Étude*, s. 50/4.

spruch«.⁹⁸ Als seine Adressaten erscheinen Heiden, die als Hörer angesprochen werden.⁹⁹

Der Protreptikos ist keine isoliert dastehende Schrift, er gehört vielmehr in einen größeren Erziehungsplan, den Clemens in *Paid.* 1,3,3 entwirft:

Da der in jeder Hinsicht menschenfreundliche Logos bemüht ist, uns heilsam stufenweise zur Vollkommenheit zu führen, verwendet er den einer wirksamen Erziehung entsprechenden, vortrefflichen Erziehungsplan, indem er zuerst ermahnt, dann erzieht und schließlich belehrt.¹⁰⁰

Dieser Rückverweis auf den *Protr.* im *Paid.* ordnet den *Protr.* in einen größeren Erziehungsplan (*οἰχονομία*)¹⁰¹ ein, ohne allerdings seine Stellung innerhalb dieses Erziehungsplanes näher zu bestimmen.

Doch ist es aufgrund einer anderen Stelle im *Protr.* selbst möglich, seine Stellung innerhalb dieses Erziehungskonzeptes auszumachen. In *Protr.* 96,2 kommt die Absicht der Schrift sehr deutlich zum Ausdruck:

Da euch aufgrund einer ersten Unterweisung eure väterliche Herkunft nicht mehr von der Wahrheit abhält, könnt ihr bereits hören, wie sich das Folgende verhält.¹⁰²

Während Clemens mit dem Titel *προτρέπτικος* seiner heidnischen Adressaten wegen an die protreptische Tradition heidnischer Philosophenschulen, besonders an den verlorengegangenen Protreptikos des Aristoteles,¹⁰³ anschließt,¹⁰⁴ ordnet er den *Protr.* durch seine Zweckbestimmung als erste Unterweisung (*προκατήχησις*)¹⁰⁵ dem christlichen Unterricht zu bzw. vor und weist ihm seinen Platz innerhalb des Erziehungskonzeptes zu. Dies wird durch eine Analyse des Begriffes *προκατηχεῖν* deutlich.

Das Verb *προκατηχεῖν* verwendet Clemens nur an dieser Stelle¹⁰⁶ und auch in der patristischen Literatur begegnet es selten.¹⁰⁷ Allerdings ge-

⁹⁸ A. Knauber, *Franz Overbecks*, S. 165.

⁹⁹ Vgl. *Protr.* 29,1 (12,21.14 f.); 78,3 (12,60.10 f.); 95,3 (12,70.3).

¹⁰⁰ *Paid.* 1,3,3 (12, 91.16/9): σπεύδων δὲ ἄρα τελεῖσσαι σωτηρία ἡμᾶς βαθμῷ καταλλήλῳ εἰς παιδεύσιν ἐνεργῇ τῇ καλῇ συγχρῆται οἰχονομίᾳ ὁ πάντα φιλάνθρωπος λόγος, προτρέπων ἀνθεν, ἔπειτα παιδαγογῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.

¹⁰¹ *Paid.* 1,3,3 (12, 91.17).

¹⁰² *Protr.* 96,2 (12, 70.16/8): ὑμεῖς δέ, οὐ γάρ τὰ πάτρια ὑμᾶς ἔπι τῆς ἀληθείας ἀπασχολεῖ ἔθη προκατηχημένους, ἀκούοντ' ἄν ηδη τὸ μετὰ τοῦτο δόγμα τοῦτο ἔχει.

¹⁰³ Vgl. J. Munck, *Untersuchungen über Clemens*, S. 34/7; L. Alfonsi, *Motivi tradizionali del Giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Athenagora = VigChr* 7 (1953) 129/42.

¹⁰⁴ Vgl. *Paid.* 1,1-3 (12,89.25/91.19); bes. den Hinweis O. Stähliens (zur Stelle) auf die Verwandtschaft mit Poseidonius sowie die Kritik A. Méhats (*Les ordres d'enseignement chez Clément d'Alexandrie et Séneque = StPatr* 2 (1957) 351/7; *Étude*, S. 77/89) an diesem Hinweis O. Stähliens.

¹⁰⁵ *Protr.* 96,2 (12, 70.17 f.): προκατηχημένους.

¹⁰⁶ Vgl. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus. 4. Register* (Leipzig 1936) = *GCS* 39, S. 675.

¹⁰⁷ Vgl. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961), S. 1153.

braucht Clemens häufig die Wortgruppe **κατηχεῖν-κατήχησις**.¹⁰⁸ Der Begriff **κατηχεῖν**¹⁰⁹ hat in den Schriften des Clemens ein sehr weites Bedeutungsfeld. Er kann den Unterricht der heidnischen Philosophen,¹¹⁰ des Paulus,¹¹¹ Jesu¹¹² oder auch die Botschaft der Glöckchen am Leibrock des Hohenpriesters¹¹³ bezeichnen, meint jedoch meist den Unterricht der Christen.¹¹⁴ Dagegen bezeichnet der Begriff **κατήχησις** immer nur den Unterricht der Christen, und zwar den christlichen Unterricht, der der Taufe vorausgeht: 'Denn der Unterricht führt zum Glauben,'¹¹⁵ der Glaube aber wird gleich bei der Taufe durch den Heiligen Geist bewirkt.'¹¹⁶ **Κατήχησις** meint somit bei Clemens die präbaptismale »aszesisch-erzieherische Anleitung zur religiös-sittlichen Lebensgestaltung«.¹¹⁷

Dieses bei Clemens eng umgrenzte Bedeutungsfeld des Begriffes **κατήχησις** kann nun auch zur Erhellung des Begriffes **προκατηχεῖν** und damit zu einer Einordnung des *Protr.* in das Erziehungskonzept des Clemens beitragen. Denn in *Strom.* 5,48,9 erwähnt Clemens 'das wirksame Gotteswort, das von der ersten Unterweisung an zum Wachstum des Mannes, zum Vollmaß des Alters den Menschen entzündet und erleuchtet'.¹¹⁸ Der hier verwendete Begriff **κατήχησις πρώτη** meint eine dem katechetischen, präbaptismalen Unterricht vorangehende christliche Unterweisung und ist dem Begriff **προκατηχεῖν** in *Protr.* 96,2¹¹⁹ auffallend verwandt. Da Clemens in *Strom.* 5,48,9 eine dem Taufunterricht vorangehende christliche Belehrung bezeugt, legt es die auffallende Verwandtschaft zu *Protr.* 96,2 nahe, im *Protr.* ein Dokument dieser präkatechumenalen Unterweisung zu sehen. Die Unterweisung des *Protr.* hat also ihren Platz vor dem katechetischen

¹⁰⁸ Vgl. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus. 4. Register*, S. 506 f.

¹⁰⁹ Zur allgemeinen Geschichte des Begriffes vgl. H. W. Beyer, Art. **κατηχέω = ThWNT** 3 (1938) 638/40 und korrigierend A. Knauber, *Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω – catechizo = ORPB* 68 (1967) 291/304.

¹¹⁰ Vgl. *Strom.* 1,19,4 (52,13.25); 5,15,3 (52, 335. 18).

¹¹¹ Vgl. *Paid.* 1,35,3 (12, 111.5).

¹¹² Vgl. *Protr.* 104,2 (12, 75.1); 112,1 (12, 79.11 f.).

¹¹³ Vgl. *Strom.* 5,37,4 (52, 351.21).

¹¹⁴ Vgl. *Paid.* 1,36,2 (12, 111.20); *Strom.* 1,1,3 (52, 3.15); 2,96,2 (52, 165.12); 5,134,1 (52, 417.12); 6,89,2 (52, 476.19); 6,119,1 (52, 491.20); 6,124,1 (52, 494.14); 7,52,2 (17, 39.6).

¹¹⁵ Vgl. *Paid.* 1,38,1 (12, 112.26); *Strom.* 6,1,3 (52,422.16); *Ecl. Proph.* 28,3 (17, 145.28).

¹¹⁶ *Paid.* 1,30,2 (12, 108.9 f.): ή μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἄμα βαπτίσματι ἀγίῳ ποιεύεται πνεύματι; Hier besteht zwischen Katechese und Taufe »une relation indissoluble« (A. Méhat, *Étude*, S. 302), auch wenn A. Méhat (ebd.) dies bestreitet; vgl. auch A. Turck, *Catéchisin et catéchèsis chez les premiers Pères = RSPHTh* 47 (1963) 361/72, S. 367/9.

¹¹⁷ A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 317.

¹¹⁸ *Strom.* 5,48,9 (52, 359.21/360.2): ὁ λόγος ὁ δραστήριος, ὁ ἐκ κατηχήσεως τῆς πρώτης εἰς αὐξῆσιν ἀνδρὸς, εἰς μέτρον ἡλικίας, ἐκφλέγων καὶ ἐκφωτίζων τὸν ἀνθρωπὸν; vgl. *Strom.* 5,66,2 (52, 370.15).

¹¹⁹ 12, 70.16/8.

Unterricht, der auf den Empfang der Taufe vorbereitet.¹²⁰ Dieser Unterschied zwischen präkatechetischer und katechetischer Unterweisung kommt auch in *Paid.* 1,38,1, wenn auch mit anderer Terminologie, zum Ausdruck:

Wir können die Milch verstehen als die Predigt, die sich weithin ergießt, die feste Speise aber als den Glauben, der aufgrund der katechetischen Unterweisung zu einer festen Grundlage zusammengedrängt ist und der tatsächlich mit fester Speise verglichen werden kann, die fester als das bloße Hören ist, wenn sie in der Seele selbst Gestalt gewonnen hat.¹²¹

Diese Beobachtungen machen deutlich, aus welcher Situation heraus der *Protr.* entstanden ist und welche Erfahrungen des Clemens in ihn eingeflossen sind. Clemens zeigte Heiden die Unzulänglichkeit ihrer seitherigen Religion, Philosophie und Lebensweise auf und warb sie für das Christentum, näherhin für die katechetische Vorbereitung auf den Empfang der Taufe.

In welchem Rahmen erteilte Clemens diesen präkatechumenalen Unterricht? Die Schrift zeigt noch Spuren mündlicher Unterweisung.¹²² Diese mündliche Belehrung und Werbung für das Christentum dürfte sowohl in der persönlichen Begegnung des Clemens mit Heiden, die zu ihm kamen oder auf die er zugging, erfolgt sein, als auch in Vorträgen, die er vor mehreren Zuhörern hielt. Dafür spricht, daß er seine Adressaten sowohl im Singular als auch im Plural anspricht. Sollten in den *Protr.* tatsächlich Vorträge eingeflossen sein, die Clemens vor Heiden hielt, die am Christentum interessiert waren, so waren solche Vorträge sicher auch für christliche Zuhörer interessant und konnten sie zur Auseinandersetzung mit Heiden befähigen und zu missionarischer Tätigkeit motivieren.

Der *Protr.* ist somit eine Frucht der missionarischen Erfahrungen des Clemens, die er dadurch gewonnen hatte, daß er Heiden für den katechetischen christlichen Unterricht warb und vorbereitete.

Der *Protr.* bezeugt die Missionstätigkeit des Clemens aber nicht nur dadurch, daß er auf missionarischen Erfahrungen des Clemens beruht, vielmehr ist die Tatsache seiner schriftlichen Abfassung zugleich ein Zeugnis dafür, daß Clemens seine Missionstätigkeit nicht mehr nur auf mündlichem Weg ausüben wollte, sondern darüber hinaus auch durch eine ausge-

¹²⁰ Vgl. M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église* (Paris 1962), S. 257/62.

¹²¹ *Paid.* 1,38,1 (12, 112.25/8): ἡμῖν γάλα νοεῖσθαι τὸ κήρυγμα δύναται τὸ ἐπὶ πλεῖστον κεχυμένον, βρῶμα δὲ ή πίστις εἰς θεμέλιον ἐκ κατηχήσεως συνεστραφμένη, ηδὶ δὴ στερεμνιωτέρα τῆς ἀκοῆς ὑπάρχουσα βρῶματι ἀπεικάζεται, ἐν αὐτῇ σωματοποιουμένῃ τῇ φυχῇ; zu dieser Stelle und ihrer Übersetzung vgl. A. Knauber *Ein frühchristliches Handbuch*, s. 323 f.

¹²² Die Adressaten werden verschiedentlich als Hörer angesprochen. S. o. S. 51.

arbeitete Werbeschrift Heiden für das Christentum gewinnen wollte. Dies konnte seine Schrift auf doppeltem Wege erreichen: indem Heiden selbst sie lasen¹²³ oder aber indem Christen durch die Lektüre des *Protr.* zur Auseinandersetzung mit Heiden und zu eigener Missionstätigkeit befähigt und motiviert wurden. Denn der *Protr.* eignete sich durchaus auch als Handbuch für missionierende Christen.

3.2.2.2 *Der Paidagogos*

Wie der *Protr.* ist auch der *Paid.* »als ein förmlich bibliopolisch ediertes Werk zu verstehen, das alle Merkmale der gängigen zeitüblichen Publizierungstechnik aufweist«.¹²⁴

Aus der bereits zitierten Stelle *Paid.* 1,3,3¹²⁵ wird deutlich, daß auch der *Paid.* in das größere Erziehungskonzept des Clemens gehört. Wie der παιδαγωγός im antiken Bildungssystem das Kind auf den Unterricht beim διδάσκαλος vorbereitet und es auf dem Weg zum Unterricht begleitet,¹²⁶ so will der *Paid.* seine Adressaten vorbereiten auf den Unterricht in der christlichen Lehre.¹²⁷

Doch ist mit diesen Hinweisen die Stellung des *Paid.* innerhalb des clementinischen Erziehungskonzeptes noch nicht hinreichend bestimmt. Bietet der *Paid.* die präbaptismale katechetische Unterweisung und meint folglich der Unterricht durch den διδάσκαλος die Belehrung getaufter Christen, oder ist der *Paid.*, wie in der Forschung allgemein angenommen, bereits ein Zeugnis für die Belehrung getaufter Christen und meint somit die angekündigte didaskalische Unterweisung einen besonders anspruchsvollen Gnosisunterricht für eine besondere Gruppe von Elitechristen?

Einen wichtigen Forschungsbeitrag zu dieser Frage leistet A. Knauber mit seinem Artikel *Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien*, in dem er Zweck und Adressaten des *Paid.* untersucht. Dabei geht er aus von einer ausführlichen Analyse der Stelle *Strom.* 6,1,3, an der Clemens auf den *Paid.* zurückverweist:

Schon früher erschienen, hat aber unser Paidagogos, der in drei Bücher eingeteilt ist, die Erziehung und Heranbildung von Kind auf dargestellt, nämlich die Lebensführung, die aus der katechetischen Unterweisung zusammen mit dem Glauben erwächst und denen, die sich unter die Männer aufnehmen las-

¹²³ Vgl. aber die Klage des Tertullian, s. o. S. 25 Anm. 129.

¹²⁴ A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 313.

¹²⁵ 12, 91.16/9.

¹²⁶ Vgl. H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (München 1977), S. 274 f. 493 f.

¹²⁷ Vgl. *Paid.* 3,87,1 (12, 284.11/5); 3,97,3-98,1 (12, 289.21/9); 3,101,3 (12, 291.13/6); vgl. auch A. Knauber, *Der »Didaskalos»*, S. 178/82.

sen, die Seele im voraus zubereitet und tauglich macht zum Empfang gnostischen Wissens.¹²⁸

A. Knauber stellt zurecht »das entscheidende Stichwort im Selbstzeugnis des Clemens über seinen Paidagogos« heraus: »ἐξ τῆς κατηχήσεως – aufgrund der ‘Katechese’ soll, zusammen mit dem ‘Glauben’ wachsend, die praktische ‘Lebensführung’ sich ergeben«.¹²⁹ Da κατήχησις im Sprachgebrauch des Clemens die präbaptismale, im wesentlichen auf die Lebenspraxis ausgerichtete christliche Unterweisung meint,¹³⁰ will der *Paid.* nach *Strom.* 6,1,3 »ein Bild der christlichen Lebensführung entwerfen, wie sie aus der Katechumenenbetreuung mit zunehmender Glaubensentfaltung erwächst«,¹³¹ er ist also ein Zeugnis für die katechetische, präbaptismale christliche Unterweisung.

A. Knauber¹³² zeigt darüber hinaus, daß die im *Paid.* selbst letztlich angesprochenen Adressaten Katechumenen sind, so daß Clemens an den Stellen, an denen er sich in der ‘wir’-Form an seine Adressaten wendet, das »rhetorische Stilprinzip der immanent kommunikativen Identifizierung des Sprechers mit dem Angesprochenen«¹³³ gebraucht.

Der *Paid.* dürfte also ein Zeugnis präbaptismaler katechetischer Unterweisung sein.¹³⁴ Der Unterricht des διδάσκαλος, zu dem der *Paid.* hinführt, meint hingegen die Belehrung getaufter Christen, nicht einen anspruchsvollen Gnosisunterricht für eine besondere Gruppe von Elitechristen. Dies wird in *Paid.* 1,25-52¹³⁵ überzeugend bestätigt. Hier wendet sich Clemens gegen die Auffassung, es gäbe eine höhere, gnostische Stufe christlicher Unterweisung, durch die eine besondere Gruppe getaufter Christen, nämlich die wesensmäßig von den Psychikern unterschiedenen Pneumatiker, in ‘andere geheime Lehren männlicher und vollkommenerer Unterrichtsgegenstände’¹³⁶ eingeführt würde. Diese Auffassung unterstellt Clemens den häretischen Gnostikern¹³⁷ und widerlegt ihre Behauptung, ‘die Milch bezeichne die ersten Unterrichtsinhalte, gleichsam die ersten Speisen, die fe-

¹²⁸ *Strom.* 6,1,3 (52, 422.14/8): φθάσας δὲ ὁ Παιδαγωγὸς ἡμῖν ἐν τρισὶ διαιρούμενος βίβλιος τὴν ἐκ παιδῶν ἀγωγὴν τε καὶ τροφὴν παρέστησεν, τουτέστιν ἐκ κατηχήσεως συναύξουσαν τῇ πίστει πολιτείαν καὶ προπαρασκευάζουσαν τοῖς εἰς ἀνδρας ἐγγραφομένοις ἐνάρετον τὴν φυχὴν εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχήν; zur Stelle und ihrer Übersetzung vgl. A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 313/7.

¹²⁹ Ebd., S. 317.

¹³⁰ S. o. S. 52.

¹³¹ A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 317.

¹³² Ebd., S. 318/22. 334 Anm. 47.

¹³³ Ebd., S. 319.

¹³⁴ Vgl. auch M. Mees, *Die frühe Christengemeinde*, S. 122. 124.

¹³⁵ 12, 104.25/121.21.

¹³⁶ *Paid.* 1,33,3 (12, 109.28 f.): ἀνδρικῶν καὶ ἐντελεστέρων μαθημάτων διδαχὰς ἄλλας ἀπορρήτους.

¹³⁷ Zur tatsächlichen Auffassung der Gnostiker s. u. S. 204 f.

ste Speise aber die pneumatischen Erkenntnisse'.¹³⁸ Die paulinische Unterscheidung zwischen Milch und fester Speise meint nach Clemens nicht, daß bereits getaufte Christen durch einen besonderen Unterricht zu einer wesensmäßig höheren Stufe christlicher Seinsweise, nämlich zur Gnosis, geführt werden, sondern diese Unterscheidung betrifft nach Clemens entweder den Unterschied zwischen Katechumenenunterricht und Belehrung der Christen¹³⁹ oder zwischen irdischer und himmlischer Unterweisung¹⁴⁰ oder zwischen allgemeiner präkatechumenaler Belehrung und dem eigentlichen Katechumenenunterricht.¹⁴¹

Der *Paid.* als ein Dokument katechumenaler Glaubensunterweisung stellt also die christliche Lebensführung (*πολιτεία*) dar, zu der eben diese katechetische Unterweisung (*κατήχησις*) sowie der durch diese Unterweisung wachsende Glaube (*πίστις*) motiviert und befähigt.¹⁴² Dieses Bild einer christlichen Lebenspraxis, eines 'ganzen christlich genannten Lebens'¹⁴³ entwirft Clemens im zweiten und dritten Buch des *Paid.*. Den Hintergrund der angezielten christlichen Lebenspraxis bildet die Lebensform der gehobenen Kreise des alexandrinischen Großstadtmilieus. Das erste Buch des *Paid.* stellt hingegen Vorüberlegungen¹⁴⁴ an:

Mit seinen grundsätzlichen Erörterungen stellt das I. Buch eine erste, mehr allgemeine, betont protreptisch-apologetisch gehaltene Einführung in den Gesamtsinn der katechumenalen Initiation dar.¹⁴⁵

Aus welcher Situation heraus mag der *Paid.* entstanden sein? Er ist sicher nicht ausschließlich das Ergebnis der Beschäftigung des Clemens mit Schriften ethisch-moralischen Inhalts. Der *Paid.* ist zwar die Frucht des Studiums solcher Schriften,¹⁴⁶ es sind aber sicher auch Erfahrungen in ihn eingeflossen, die Clemens im mündlichen Katechumenenunterricht gesammelt hatte. Denn diese mündliche Unterweisung der Taufbewerber hat im *Paid.* ihre Spuren hinterlassen. A. Knauber hat diese Spuren zusammengestellt.¹⁴⁷ Zu ergänzen ist die Stelle *Paid.* 2,92,3, an der Clemens seine Adressaten ganz beiläufig als Hörer anspricht: 'Wir brauchen uns aber

¹³⁸ *Paid.* 1,39,1 (12, 113.9/11): τὰ πρῶτα μαθήματα τὸ γάλα μηνύειν λέγοντες, ὡσαεὶ πρώτας τροφάς, τὸ δὲ βρῶμα τὰς πνευματικὰς ἐπιγνώσεις.

¹³⁹ Vgl. z. B. *Paid.* 1,36,2 f. (12, 111.17/24).

¹⁴⁰ Vgl. z. B. *Paid.* 1,36,5-37,1 (12, 111.29/112.11).

¹⁴¹ Vgl. z. B. *Paid.* 1,38,1 (12, 112.25/8); zum Ganzen vgl. A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 320/2.

¹⁴² Vgl. *Strom.* 6,1,3 (52, 422.14/8).

¹⁴³ *Paid.* 2,1,1 (12, 153.19 f.).

¹⁴⁴ Vgl. *Paid.* 1,98,1 (12, 148.13): προδιηγυσμένων.

¹⁴⁵ A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 329.

¹⁴⁶ Vgl. bes. das vorsichtige Urteil O. Stähli, *Einleitung zu der Übersetzung der Werke des Clemens von Alexandria = BKV² II 7 (1934) 9/67*, S. 24 f.

¹⁴⁷ A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 332 f.

nicht zu schämen, zum Nutzen der Hörer die Gebärorgane zu nennen, die zu schaffen sich Gott nicht geschämt hat.¹⁴⁸ Da die Adressaten des *Paid.* stets im Plural angeredet werden, liegt es nahe, die Belehrung mehrerer Taufbewerber als den realen Erfahrungshintergrund zu vermuten, auf dem Clemens seinen *Paid.* verfaßte. Dafür spricht auch, daß der *Paid.* zweimal in Doxologieformeln mündet,¹⁴⁹ die den Abschluß eines Vortrags vor Taufbewerbern gebildet haben könnten. Möglicherweise bildet die katechetische Lehrtätigkeit des Clemens auch den Hintergrund, auf dem er das Bild vom göttlichen παιδαγωγός entworfen hat.

In welche Situation hinein wurde der *Paid.* verfaßt? Warum hat Clemens ihn geschrieben? Offensichtlich wollte er seine katechetische Lehrtätigkeit auch auf schriftlichem Wege ausüben, indem er den *Paid.* als ein Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation, als einen »Wegweiser und eine Begleitlektüre für Katechumenen«¹⁵⁰ schrieb.

Daneben konnte der *Paid.* auch »eine Orientierungsschrift für Glaubensinteressenten« oder »ein Erinnerungsbuch für Neophyten«¹⁵¹ sein.

Er konnte die Katechumenen aber auch auf indirektem Wege erreichen als »ein Ratgeber für die pastorale Katechumenenbetreuung durch ‘Pädagogen’ und ‘catechetische’ Geleitpersonen«.¹⁵² Diese letzte Charakterisierung des *Paid.* als Handbuch für christliche Katecheten erwähnt A. Knauber nur sehr beiläufig. Sie scheint aber doch von größerer Bedeutung zu sein. Denn vor allem die Vorüberlegungen, die Clemens im ersten Buch des *Paid.* anstellt,¹⁵³ scheinen nicht nur die pädagogisch-katechetischen Erfahrungen des Clemens widerzuspiegeln, und sie scheinen nicht nur Taufbewerber als Adressaten im Blick zu haben, sondern auch christliche Katecheten, die den *Paid.* als Handbuch benutztten und für die die Vorüberlegungen des ersten Buches als eine pastoraltheologische Reflexion ihrer katechetischen Lehrtätigkeit hilfreich sein konnten.

Wie sich der Steuermann nicht immer von den Winden treiben läßt, sondern sich mit dem Bug den hereinbrechenden Orkanen entgegenstellt, so läßt sich auch der (göttliche) Erzieher nicht von den in dieser Welt wehenden Winden treiben und überläßt ihnen das Kind, so daß es wie ein Kahn in ein rohes und ausschweifendes Leben verschlagen würde, sondern eng angeschlossen an die günstigen Winde der Wahrheit hält er entschlossen das Steuerruder des Kindes, ich meine seine Ohren, bis er das Kind unversehrt in den himmlischen Hafen hat einlaufen lassen.¹⁵⁴

¹⁴⁸ *Paid.* 2,92,3 (12, 213.6 f.).

¹⁴⁹ Vgl. *Paid.* 1,74,1 (12, 133.10); 3,101,2 (12, 291.7/12); vgl. A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 332.

¹⁵⁰ A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 333.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ S. o. S. 56.

¹⁵⁴ *Paid.* 1,54,3 (12, 122.16/23).

Solche Stellen im *Paid.* erläutern wohl nicht nur das Wirken des göttlichen Erziehers, sondern sie spiegeln auch Erfahrungen aus der Lehrtätigkeit des Clemens wider und offenbaren sein eigenes Selbstverständnis als christlicher παιδαγωγός.¹⁵⁵ Zugleich konnten sie auch anderen christlichen Pädagogen und Lehrern ein Leitbild sein für ihre Tätigkeit als Katecheten und Seelenführer.¹⁵⁶

3.2.2.3 *Die Stromateis*

3.2.2.3.1 *Die didaskalische Stufe christlicher Unterweisung*

Die Paidagogosstelle, in der Clemens seinen Erziehungsplan vorstellt, nach dem der Logos ‘zuerst ermahnt, dann erzieht und schließlich belehrt’,¹⁵⁷ schlägt heute noch die Clemensforschung in ihren Bann. Da die ermahnende Tätigkeit des Logos im *Protr.* ihren literarischen Niederschlag gefunden hat und die erziehende im *Paid.*, stellt sich die Frage, welche Schrift des Clemens die lehrende, didaskalische Funktion des Logos bezeugt. A. Knauber¹⁵⁸ betont zwar mit Recht, daß die Angaben des *Paid.* über die protreptische, pädagogische und didaskalische Tätigkeit des Logos nicht ein literarisches Programm des Clemens bezeichnen, sondern den Erziehungsplan, den der Logos in der christlichen Unterweisung verwirklicht, aber die Tatsache, daß zwei Stufen dieses Erziehungsplanes im *Protr.* und im *Paid.* ihren literarischen Niederschlag gefunden haben, rechtfertigt doch wohl die Frage, ob und in welcher Schrift des Clemens die dritte, didaskalische Stufe literarisch faßbar wird.¹⁵⁹

Die Bemerkungen des *Paid.* über die Tätigkeit des διδάσκαλος erlauben es, ein Bild dieser didaskalischen Stufe des clementinischen Erziehungsplanes zu zeichnen.¹⁶⁰ Sie ‘erklärt und offenbart die Glaubenssätze’¹⁶¹ und ‘legt die heiligen Worte aus’.¹⁶² Ihre Aufgabe ist

¹⁵⁵ In *Paid.* 3,97,3 schreibt Clemens, für ihn sei es ‘an der Zeit, die Tätigkeit des Erziehers zu beschließen’ (*Paid.* 3,97,3 (12, 289.25): δὴ ὥρα γε ἐμοὶ μὲν πεπαυσθαι τῆς παιδαγωγίας).

¹⁵⁶ Vgl. das Bild vom christlichen Lehrer und Seelenführer in den *Strom.* und in *Quis div. salv.*

¹⁵⁷ *Paid.* 1,3,3 (12, 91.18 f.).

¹⁵⁸ Der »Didaskalos».

¹⁵⁹ Gegen F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung*, S. 29/41; G. Kretschmar, *Jesus Christus in der Theologie des Clemens von Alexandrien* (Heidelberg 1950), S. 60 f.; A. Knauber, *Der »Didaskalos»*, S. 185.

¹⁶⁰ Vgl. A. Méhat, *Étude*, S. 71/95; A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*, S. 326/8; ders., *Der »Didaskalos»*, S. 182 f.

¹⁶¹ *Paid.* 1,2,1 (12, 90.23).

¹⁶² *Paid.* 3,97,3 (12, 289.23 f.): τὴν ἔξήγησιν τῶν ἀγίων ἐκείνων λόγων; vgl. *Paid.* 3,98,1 (12, 289.27): ἐκδιδάξεται τὰ λόγια.

die tiefere soteriologische Auslegung von Stellen der Heiligen Schrift, die (nach Clemens) verborgen auf das Heilsgeheimnis der Kirche, die Erlösungstat des Herrn, die Einheit der göttlichen Heilsökonomie, die Wiedergeburt, die Auferstehung, das Gericht u. ä. hindeuten.¹⁶³

In seiner lehrenden, didaskalischen Funktion vermittelt der Logos also dogmatisch-theologische Inhalte, während er sich in seiner erziehenden pädagogischen Funktion mit praktisch-moralischen Fragen beschäftigt.

Die didaskalische Belehrung hat die Aufgabe, die Glaubenssätze zu erklären und zu offenbaren, der auf praktische Belehrung gerichtete Paidagagos trieb zuerst zur Bildung eines sittlichen Charakters an, jetzt aber ruft er auch zur Erfüllung der Pflichten auf, indem er uns lautere Weisungen gibt.¹⁶⁴

Die Adressaten der didaskalischen Unterweisung sind getaufte Christen, der διδάσκαλος unterrichtet in der ἐκκλησίᾳ.¹⁶⁵

In welcher Schrift des Clemens hat diese didaskalische Unterweisung ihren literarischen Niederschlag gefunden?¹⁶⁶ Hat sie überhaupt einen solchen literarischen Niederschlag gefunden? Bei dem Versuch, diese Fragen zu beantworten, kann zunächst von dem mittlerweile in der Forschung erlangten Konsensus ausgegangen werden, daß die *Strom.* nicht das unmittelbare literarische Zeugnis der dritten, didaskalischen Stufe des clementinischen Erziehungsplanes sind.¹⁶⁷ Abgesehen von diesem Konsensus muß aber der Versuch des Clemens, in den *Strom.* ‘verborgen zu sprechen, verhüllt Aussagen zu machen und schweigend zu verdeutlichen’,¹⁶⁸ angesichts der vielfältigen Ergebnisse der modernen Forschung¹⁶⁹ auch heute noch als gelungen bezeichnet werden. Dies erschwert die Untersuchung über die Stellung der *Strom.* im Erziehungskonzept des Clemens. Doch wird diese Stellung der *Strom.* im clementinischen Erziehungsplan deutlich, wenn der konkrete Erfahrungshintergrund erhellt wird, auf dem Clemens seine *Strom.* verfaßte. So sollen die *Strom.* zunächst daraufhin befragt werden, aus welcher Situation heraus sie entstanden sind.

3.2.2.3.2 Der Erfahrungshintergrund der Stromateis

Die *Strom.* sind nicht nur ein Produkt der Beschäftigung des Clemens mit christlichen, jüdischen¹⁷⁰ und heidnischen Schriften,¹⁷¹ sie sind auch nicht

¹⁶³ A. Knauber, *Der „Didaskalos“*, S. 183.

¹⁶⁴ *Paid.* 1,2,1 (12, 90.23/6): ὃ μὲν γὰρ ἐν τοῖς δογματικοῖς δηλωτικός καὶ ἀποκαλυπτικός, ὃ διδασκαλικός, πρακτικός δὲ ὅν δι παιδαγωγὸς πρότερον μὲν εἰς διάθεσιν ἡθοποιίας προύτρέφατο, ἥδη δὲ καὶ εἰς τὴν τῶν δεόντων ἐνέργειαν παραχαλεῖ, τὰς ὑποθήκας τὰς ἀκηράτους παρεγγυῶν.

¹⁶⁵ Vgl. *Paid.* 3,98,1 (12, 289.27); 3,101,1 (12, 291.13).

¹⁶⁶ S. u. S. 81.

¹⁶⁷ Vgl. B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 193; A. Méhat, *Art. Clemens*, S. 102.

¹⁶⁸ *Strom.* 1,15,1 (52, 11.10 f.).

¹⁶⁹ Einen groben Überblick gibt A. Méhat, *Étude*, S. 23/41.

¹⁷⁰ Hier sind besonders die Schriften Philons zu nennen. Vgl. P. Heinisch, *Der Einfluss*

nur eine Frucht des Unterrichts der verschiedenen Lehrer, die Clemens aufgesucht hatte,¹⁷² sondern sie spiegeln auch den Unterricht wider, den Clemens selbst erteilte und der in den *Strom.* seine Spuren hinterlassen hat.

So rechtfertigt sich Clemens dafür, daß er die christliche Lehre nicht mehr nur mündlich, sondern auch schriftlich vermittelt.¹⁷³ Die Vorteile der schriftlichen Belehrung sind, daß ihr weder Gewinnsucht noch Ehrgeiz vorgeworfen werden können,¹⁷⁴ daß sie viele Adressaten erreichen kann¹⁷⁵ und daß sie in eine heilsame Konkurrenz zur heidnischen Literatur tritt.¹⁷⁶ Die schriftliche Verbreitung der christlichen Lehre hat aber auch Nachteile. Es kann nicht kontrolliert werden, wer auf diese Weise mit dem Christentum bekannt wird, und der Autor hat keine Möglichkeit, auf Fragen zu antworten, Erklärungen zu geben oder Mißverständnisse zu korrigieren.¹⁷⁷ Deshalb werden die Geheimnisse der Gotteslehre nur dem Wort anvertraut, nicht der Schrift.¹⁷⁸ Auch an anderen Stellen der *Strom.* kommt Clemens auf diesen Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Belehrung zu sprechen.¹⁷⁹

Diese Reflexion des Clemens über die Vor- und Nachteile mündlicher und schriftlicher Belehrung und die Bemerkungen, mit denen er die schriftliche Vermittlung seiner Lehre rechtfertigt, weisen darauf hin, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dem mündlichen Unterricht des Clemens und der schriftlichen Belehrung, die in den *Strom.* enthalten ist: Clemens gibt seinen mündlichen Unterricht unter den Bedingungen einer schriftlichen Abfassung wieder. Diese erfordern einen verbergenden und verhüll-

Philos auf die älteste christliche Exegese (Münster 1908), S. 41 f. 292; W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, S. 617/23; A. Méhat, *Etude*, S. 200/5; H. Chadwick, *Philo and the beginnings of Christian thought* = A. H. Armstrong (Hg), *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy* (Cambridge 1967) 133/92, S. 168/81; B. Mondin, *Filoni e Clemente* (Torino 1969); J. C. M. van Winden, *Quotations from Philo in Clement of Alexandria's *Protrepticus** = *VigChr* 32 (1978) 208/13; C. Colpe, *Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandria* = A. M. Ritter (Hg), *Kerygma und Logos* (Göttingen 1979) 89/107.

¹⁷¹ Vgl. das Zitatenregister O. Stähliins, *Clemens Alexandrinus. 4. Register*.

¹⁷² Vgl. *Strom.* 1,11 (52, 8.16/9.3); 1,14,1-3 (52, 10.17/32); 6,2,2 (52, 423.6).

¹⁷³ Vgl. L. Vischer, *Die Rechtfertigung der Schriftstellerei in der Alten Kirche* = *ThZ* 12 (1956) 320/36, S. 320/2. 330 f.; E. F. Osborn, *Teaching and Writing in the first chapter of the Stromateis of Clement of Alexandria* = *JThS* 10 (1959) 335/43; D. Wyrwa (*Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandria* (Berlin-New York 1983), S. 40/46) zeigt, daß Clemens beim Problem schriftlicher Abfassung »auf benannte Zitate aus der heidnischen Literatur fast vollständig verzichtet« (ebd., S. 30), woraus deutlich wird, daß er »persönlich in eigener Sache« (ebd., S. 30 Anm. 1) spricht.

¹⁷⁴ Vgl. *Strom.* 1,6,1 (52, 5.31 f.); 1,9,2 (52, 7.21/7).

¹⁷⁵ Vgl. *Strom.* 1,7,1 (52, 6.10/5).

¹⁷⁶ Vgl. *Strom.* 1,1,1 f. (52, 3.4/13).

¹⁷⁷ Vgl. *Strom.* 1,14,3 f. (52, 10.32/11.9).

¹⁷⁸ Vgl. *Strom.* 1,13,2 (52, 10.3 f.); 5,65,2 (52, 369.26/8).

¹⁷⁹ Vgl. z. B. *Strom.* 1,4,1 f. (52, 4.24/5.4); 1,5,1 (52, 5.16/8); 1,6,1 (52, 5.27/32); 1,9,1 (52, 7.15/27); 4,111,1 (52, 297.4/6); 6,91,5 (52, 477.31/478.2).

lenden Darstellungsstil, denn Clemens rechnet mit uneingeweihten Lesern seiner Schrift. Deshalb ‘streut er die Funken der Lehren der wahren Erkenntnis vereinzelt und ohne bestimmte Ordnung ein, so daß es der zufälligen Lektüre Uneingeweihter nicht leicht fallen wird, die Überlieferung der heiligen Dinge darin zu finden’.¹⁸⁰ Auf diesen verbergenden Charakter der *Strom.* kommt Clemens immer wieder zu sprechen.¹⁸¹

Erfahrungen aus der Lehrtätigkeit des Clemens sind wohl auch in das Bild eingeflossen, das er vom christlichen Lehrer und vom christlichen Unterricht zeichnet und das noch ausführlich zu behandeln ist.¹⁸²

All dies weist darauf hin, daß Erfahrungen und Inhalte der mündlichen Lehrtätigkeit des Clemens in die *Strom.* eingeflossen sind, so daß die *Strom.* aus der Unterrichtssituation heraus entstanden sein dürften.

Wer waren nun die Adressaten dieses mündlichen Unterrichts, der sich in den *Strom.* widerspiegelt? Wie ist dieser Unterricht in den clementinischen Erziehungsplan einzuordnen? Es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß die unmittelbar intendierten Adressaten dieses Unterrichts philosophisch interessierte Heiden waren, wie u. a. A. Knauber vermutet. Er sieht in den *Strom.* ein Dokument für das Anliegen des Clemens, das Christentum »auf dem Wege eines Hochschulunternehmens in die philosophisch interessierten Kreise des gebildeten Griechentums hineinzutragen«.¹⁸³

Gegen diese These spricht die Tatsache, daß Clemens in den *Strom.* bemüht ist, die mündliche Unterweisung, der er literarischen Ausdruck verleiht, gerade vor uneingeweihten, das heißt doch wohl zumindest vor heidnischen, Lesern zu verbergen. Hätte diese mündliche Unterweisung bereits heidnische Adressaten gehabt, bliebe der verbergende Charakter der *Strom.* unverständlich.

Dieser verhüllende Stil der *Strom.* wird aber verständlich durch den pädagogischen Grundsatz des Clemens, den A. Knauber selbst so zusammenfaßt: »keine Mitteilung der ‘eigentlichen’ Wahrheit, ehe nicht zuvor im Schüler die dazu erforderliche seelische Aufnahmefähigkeit und sittlich-aszetische Festigung erzielt ist!«¹⁸⁴ Diese Forderung des Clemens, daß die Adressaten der eigentlichen christlichen Unterweisung in den Glauben und in die christliche Lebenspraxis eingeführt sein müssen, entspricht dem von ihm entworfenen Erziehungsplan des göttlichen Logos, auf den er sich auch in den *Strom.*, nicht nur an der bereits zitierten Stelle *Strom.* 6,1,3,¹⁸⁵ bezieht:

¹⁸⁰ *Strom.* 7,110,4 (17, 78.20/3).

¹⁸¹ Vgl. z. B. *Strom.* 1,14,3 f. (52, 10.28/11.9); 1,15,1 (52, 11.9/11); 1,18,1 (52, 13.1/5); 1,20,4 (52, 14.8/10); 1,21,2 (52, 14.12/8); 1,55,1-56, 3 (52, 35.15/36.7); 4,4,1 (52, 249.19/23); 6,2 (52, 422.24/423.16); 7,110,4-111,3 (17, 78.19/79.8).

¹⁸² S. Kap. 3.2.2.3.2.1.

¹⁸³ A. Knauber, *Katechetenschule*, S. 262.

¹⁸⁴ Ebd., S. 251.

¹⁸⁵ 52, 422.14/8.

‘Dieser ist zuverlässig zur Aufnahme göttlicher Lehren geeignet, der als vernünftigen Entscheidungsmaßstab den Glauben besitzt.’¹⁸⁶ Bei der Prüfung seiner Hörer soll der christliche Lehrer achten ‘auf die Worte, die Sitten, die Sinnesart, die Lebensweise, die Bewegungen, die Haltung, den Blick, die Stimme’.¹⁸⁷ Aufgrund dieses pädagogischen Grundsatzes ist Clemens bemüht, in den *Strom.* ‘die Samenkörner der Erkenntnis geschickt zu verbergen’,¹⁸⁸ um sie uneingeweihten Lesern vorzuenthalten,¹⁸⁹ um nicht ‘dem Kind ein Schwert zu geben’¹⁹⁰ oder ‘Perlen vor die Schweine zu werfen’.¹⁹¹ ‘Diese Erklärungen sind ernst gemeint’,¹⁹² denn das Prinzip des Clemens, ‘die Samenkörner der Wahrheit allein für die Ackersleute des Glaubens aufzubewahren’,¹⁹³ ist der Grund für den verborgenden Charakter der *Strom.*, deren eigentlicher Sinn genauso verhüllt ist wie der eigentliche Sinn der Heiligen Schrift.¹⁹⁴

In dem mündlichen Unterricht, der den realen Erfahrungshintergrund der *Strom.* bildet, hat Clemens aber sehr wohl seinen Adressaten (‘den Ackersleuten des Glaubens’¹⁹⁵) die ‘Samenkörner der Wahrheit’¹⁹⁶ vermittelt. Ein deutlicher Hinweis darauf ist die Bemerkung des Clemens, das Geheimnis ‘nur so weit anzudeuten, daß diejenigen, die an der Erkenntnis teilhaben, daran erinnert werden’.¹⁹⁷ Diejenigen, denen Clemens den in den *Strom.* nur verborgen wiedergegebenen Unterricht erteilt hatte, sollten also durch die Lektüre der *Strom.* an jenen Unterricht erinnert werden, in dem Clemens ihnen die nicht allen zugänglichen Inhalte der christlichen Lehre vermittelte.¹⁹⁸

Die Adressaten dieses mündlichen Unterrichts waren ‘diejenigen, die an der Erkenntnis teilhaben’,¹⁹⁹ oder ‘die Ackersleute des Glaubens’,²⁰⁰ es waren also Christen. Dieser Unterricht war somit aller Wahrscheinlichkeit nach eine, wenn auch besondere,²⁰¹ Form der didaskalischen Belehrung,

¹⁸⁶ *Strom.* 1,8,2 (52, 6.32/7.1); vgl. *Strom.* 2,7,4 (52, 116.27/31); 2,94,5 (52, 164.11/4).

¹⁸⁷ *Strom.* 1,9,1 (52, 7.16/8).

¹⁸⁸ *Strom.* 1,20,4 (52, 14.9 f.); vgl. *Strom.* 1,56,3 (52, 36.3/8).

¹⁸⁹ S. o. S. 61 Anm. 181.

¹⁹⁰ *Strom.* 1,14,3 (52, 11.3 f.).

¹⁹¹ *Strom.* 1,55,3 (52, 35.22); vgl. *Mt* 7,6.

¹⁹² H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen²1963), S. 224.

¹⁹³ *Strom.* 1,18,1 (52, 13.4 f.).

¹⁹⁴ S. u. S. 67.

¹⁹⁵ *Strom.* 1,18,1 (52, 13.4. f.): τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς.

¹⁹⁶ *Strom.* 1,18,1 (52, 13.4.): τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα.

¹⁹⁷ *Strom.* 7,88,4 (17, 63.4 f.): ἐμφαίνειν δὲ ὅσον εἰς ἀνάμνησιν τοῖς μετεσχηκόσι τῆς γνώσεως; vgl. *Strom.* 4,2,3 (52, 249.26/8).

¹⁹⁸ Vgl. G. Kretschmar, *Jesus Christus*, S. 66: »Der Gnostiker wird beim Lesen der Schrift an das erinnert, was er im mündlichen Unterricht gelernt hat.«

¹⁹⁹ *Strom.* 7,88,4 (17,63.4 f.).

²⁰⁰ *Strom.* 1,18,1 (52, 13.4 f.).

²⁰¹ S. u. S. 76.

die die $\pi\acute{e}roti\zeta$ sowie die protreptische und pädagogisch-katechetische Belehrung voraussetzt.²⁰² Diese didaskalische Unterweisung konnte Clemens nur in verhüllter Weise schriftlich abfassen, denn er rechnete damit, daß seine Schrift auch uneingeweihte, unvorbereitete Leser erreichte. In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne, ist A. Knauber zuzustimmen, daß die *Strom.* »auf heidnische, nicht kirchlich-christliche Adressaten zugeschnitten«²⁰³ sind, daß Clemens seine »Professorenkripta« (...) in überarbeiteter Form zu einer Materialsammlung zusammengestellt«²⁰⁴ hat: Das Material seines mündlichen, Christen vorbehaltenen Unterrichts hat Clemens so zugeschnitten und überarbeitet, daß es auch heidnische, uneingeweihte Adressaten lesen konnten.²⁰⁵

Da er die Geheimnisse der Gotteslehre nur dem Wort²⁰⁶ und nicht der Schrift²⁰⁷ anvertrauen konnte, hat die didaskalische Stufe der Unterweisung keinen direkten literarischen Niederschlag finden können. Eine besondere Form didaskalischer Unterweisung bildet aber den konkreten Erfahrungshintergrund, auf dem Clemens seine *Strom.* verfaßte. Denn die Adressaten des verborgen hinter den *Strom.* stehenden didaskalischen Unterrichts waren nicht bloß getaufte Christen.

3.2.2.3.2.1 Der christliche Lehrer in den Stromateis

Clemens bemüht sich vielmehr in den *Strom.*, seine Adressaten zu einer christlichen Lehrtätigkeit zu befähigen und zu motivieren, so daß wohl zumindest einige der von ihm unterrichteten Christen selbst christliche Lehrer waren oder wurden.

Ein deutlicher Hinweis darauf sind die vielen Überlegungen der *Strom.* über das Selbstverständnis des christlichen Lehrers, über Inhalte und Methoden des christlichen Unterrichts, über Christus als den einen und einzigen wahren Lehrer sowie über die pädagogische Funktion des wahren Gnostikers. All diese Überlegungen spiegeln wohl die Lehrtätigkeit des Clemens und sein eigenes Selbstverständnis als christlicher Lehrer wider, ihre große Anzahl ist aber ein deutlicher Hinweis darauf, daß Clemens auch christliche Lehrer oder künftige christliche Lehrer unterrichtete. Im folgen-

²⁰² Vgl. bes. *Paid.* 1,3,3 (12, 91.16/9).

²⁰³ A. Knauber, *Franz Overbecks*, S. 170.

²⁰⁴ Ders., *Katechetenschule*, S. 251.

²⁰⁵ Vgl. E. F. Osborn, *Teaching and Writing*, S. 343: »If the Stromateis are not the Didaskalos, they have nothing to hide.«

²⁰⁶ Und selbst im mündlichen Unterricht verschwieg Clemens mit Rücksicht auf die Fassungskraft seiner Hörer manche geistlichen Erkenntnisse: 'Ich vermeide niederzuschreiben, was ich auch zu sagen mich gehütet hätte.' (*Strom.* 1,14,3 (52, 11.1 f.)).

²⁰⁷ Vgl. *Strom.* 1,13,2 (52, 10.3 f.).

den sollen diese Überlegungen des Clemens über den christlichen Lehrer zusammengestellt werden.²⁰⁸

Das Bild, das Clemens in den *Strom.* vom christlichen Lehrer und seiner Lehrtätigkeit entwirft, ist durchgehend geprägt von dem Zentralgedanken der *Strom.*,²⁰⁹ daß Christus der eine Lehrer ist.²¹⁰ »Alles wahre Lehren in der Kirche kann also nur in der Relation zu Christus geschehen, durch ihn und in ihm, aber nicht neben ihm.«²¹¹ ‘Denn einer ist der Lehrer sowohl für den Redenden als auch für den Hörenden, er, der das Verständnis und das Wort hinzuströmen läßt.’²¹²

Auch wenn Clemens die christliche Lehrtätigkeit als ‘pneumatische Aus-saat’²¹³ und den christlichen Lehrer als ‘göttlichen Ackersmann’²¹⁴ bezeichnet, steht das Gleichnis vom Sämann,²¹⁵ das er immer wieder unter den verschiedensten Aspekten heranzieht, unter der großen Überschrift: ‘Nur einer ist der Ackermann der menschlichen Erde, er, der von Anbeginn des Kosmos die nährenden Samen von oben spendet, der zu jeder Zeit das mächtige Wort herabregnen läßt, wobei durch die je verschiedenen Zeiten und Orte die Unterschiede entstanden.’²¹⁶ Das Lehrersein Christi, das Clemens in den *Strom.* sehr stark betont, wird also im Lehren der Christen fortgesetzt, so daß der christliche Unterricht letztlich nichts anderes ist als der Unterricht Christi, der sich den verschiedenen Orten und Zeiten anpaßt.

Dieser innere Zusammenhang zwischen dem Lehren Christi und dem Lehren der Christen ist wohl die Mitte, aus der heraus Clemens seine eigene Lehrtätigkeit ausübt und verstand. Denn eigentlich ist es der göttliche Logos selbst, der in seinen Schriften und in seinem Unterricht ermahnt, erzieht und belehrt.²¹⁷ Zugleich deutet Clemens damit aber auch das Zentrum an, das den Kern jeder christlichen Lehrtätigkeit bildet. Die Vollmacht des christlichen Lehrers ist nicht die »eines erleuchteten Vorbilds«,²¹⁸ so sehr vertiefte Erkenntnis und vertiefte christliche Lebenspraxis nicht nur zum

²⁰⁸ Vgl. dazu bes. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 218/32.

²⁰⁹ E. Fascher (*Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien = Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht* (Berlin 1961) 193/207 = TU 77, S. 205) nennt die *Strom.* »eine Fuge zum Thema Mt 23,8«.

²¹⁰ Vgl. Mt 23,8-10; zu diesem Zentralgedanken des Clemens vgl. bes. F. Normann, *Christos Didaskalos* (Münster 1966), S. 153/77.

²¹¹ Ebd., S. 176.

²¹² *Strom.* 1,12,3 (52, 9.21/3): εἰς γάρ ὁ διδάσκαλος, καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροωμένου, ὁ ἐπιπηγάζων καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον.

²¹³ *Strom.* 1,2,1 (52, 3.19): πνευματικὴ φυτεία.

²¹⁴ *Strom.* 1,7,1 (52, 6.14 f.): θεῖος γεωργός.

²¹⁵ Vgl. Mk 4,3-8; Mt 13,3-8; Lk 8,4-8.

²¹⁶ *Strom.* 1,37,2 (52, 24.17/20).

²¹⁷ Vgl. bes. *Paid.* 1,3,3 (12, 91.16/9).

²¹⁸ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 230.

Beruf des Lehrers und Seelenführers befähigen, sondern auch beauftragen,²¹⁹ die Vollmacht des christlichen Lehrers gründet vielmehr im letzten darin, daß er seinen Schülern an der Lehrtätigkeit Christi, des einen und einzigen Lehrers, Anteil gibt. Er lehrt aber nicht »an Christi Statt«,²²⁰ er hat nicht die Vollmacht eines Stellvertreters Christi. Dagegen spricht schon die fundamentale Bedeutung, die dem Herrenwort *Mt 23,8-10* bei Clemens zukommt. Der christliche Lehrer ist nicht Stellvertreter, sondern Sprecher des Herrn: Denn ‘derjenige, der nach dem Wort des Propheten einen Menschen Erkenntnis lehrt, ist der Herr, der Herr, der durch den Mund von Menschen wirkt’.²²¹

Daß der christliche Lehrer somit eine bedeutende und notwendige Aufgabe hat, zeigt sich auch darin, daß ‘der Anschluß an andere, die sich bereits bewährt haben, die beste Hilfe für das Verstehen der Wahrheit und die Erfüllung der Gebote ist’.²²² Der christliche Lehrer ist seinen Schülern Helfer und Wegbegleiter, er führt sie nicht nur zu tieferem Verstehen, sondern auch zu einer vertieften christlichen Lebenspraxis, er ist ihnen nicht nur Lehrer, sondern auch Seelenführer. ‘Die Seele muß vorbereitet und vielfältig bearbeitet werden, wenn sie zur Vollkommenheit geführt werden soll, denn ein Teil der Wahrheit besteht im Erkennen, ein anderer im Tun, sie entspringt aber dem Schauen und bedarf vieler Schulung und Übung und Erfahrung.’²²³

Durch diese Unterweisung in der christlichen Lehre und Lebenspraxis setzt der christliche Lehrer die Lehrtätigkeit Christi selbst fort und führt seine Schüler auf den Weg zum Heil: ‘Die Rettung wird uns durch das Vollbringen guter Taten und durch die Erkenntnis zuteil; in beidem ist der Herr Lehrer.’²²⁴

Die christliche Lehrtätigkeit umfaßt also theoretische und praktische Belehrung und weist dadurch den Weg zum Heil. Der christliche Lehrer muß selbstverständlich in der Erkenntnis vorangeschritten und in der Lebensführung tadellos sein, denn ‘diejenigen, denen diese Aufgabe anvertraut ist, müssen den Lernenden als makelloses Vorbild vor Augen stehen’.²²⁵ Der Lehrer muß also sein theologisches Wissen und seine Le-

²¹⁹ S. u. Kap. 3.2.2.3.2.2.

²²⁰ H. von Campenhausen (*Kirchliches Amt*, S. 230) nennt nur diese beiden Alternativen: Die Vollmacht des christlichen Lehrers bei Clemens sei entweder die eines erleuchteten Vorbildes oder die eines Stellvertreters Christi.

²²¹ *Strom.* 7,61,1 (17, 44.15 f.).

²²² *Strom.* 1,5,2 (52, 5.22/4); vgl. *Strom.* 1,16,3 (52, 12.11/3).

²²³ *Strom.* 6,91,2 (52, 477.23/6).

²²⁴ *Strom.* 6,122,4 (52, 493.26 f.): ή σωτηρία διά τε εύπραγγίας διά τε γνώσεως παραγίνεται, ὃν ἀμφοῖν ὁ κύριος διδάσκαλος.

²²⁵ *Strom.* 4,97,5 (52, 291.21/3).

bensführung daraufhin überprüfen, ‘ob er würdig ist, zu reden und Schriften zu hinterlassen’.²²⁶

Er muß aber auch die Motivation für seine Lehrtätigkeit kritisch hinterfragen:

Für den, der sich den Nutzen der Nächsten vorgenommen hat, ist es folgerichtig, sich zu prüfen, ob er sich nicht vorschnell zum Unterricht gedrängt hatte, um anderen zuvorzukommen, ob er nicht aus Ruhmsucht das Wort mitteilt, ob er nur diesen einen Lohn gewinnen will: die Rettung der Zuhörer.²²⁷

Der christliche Lehrer darf also nicht auf Ruhm, Ehre und Anerkennung aus sein, ja es würde ihm sogar genügen, ‘wenn sich nur ein einziger Zuhörer fände’.²²⁸

Auch vom Streben nach himmlischem Lohn darf der christliche Lehrer nicht beseelt sein, denn es mindert den Wert seiner Lehrtätigkeit, wenn er sie um einer himmlischen Belohnung willen ausübt, die er für sich selbst erhofft,²²⁹ und nicht nur um der Rettung seiner Schüler willen. Während Justins Lehrtätigkeit gerade durch die Hoffnung auf himmlische Belohnung motiviert war, die er für sich selbst erhoffte,²³⁰ ist für Clemens die Furcht vor ewiger Strafe bzw. die Hoffnung auf himmlischen Lohn eine Motivation für christliches Verhalten, die nur solche beseelt, die noch ‘Kinder im Glauben’²³¹ sind, während der wahre Gnostiker ‘allein aus Liebe und um des Schönen selbst willen gute Werke vollbringt’.²³²

Der christliche Lehrer muß aber nicht nur seine eigene christliche Lebensführung und die Motivation seiner Lehrtätigkeit überprüfen, sondern er muß auch die Lebensführung seiner Hörer und ihre Motivation kritisch prüfen. Er muß auf den Charakter, das sittliche Verhalten und die Lebensweise seiner Hörer achten.²³³ ‘Er muß bei denen, die an den göttlichen Lehren Anteil nehmen wollen, sorgfältig darauf achten, daß sie nicht aus Neugier dazukommen, so wie man die Gebäude einer Stadt anschaut, nur um sie kennenzulernen’,²³⁴ daß sie nicht um weltlicher Vorteile willen kommen, weil sie wissen, daß diejenigen, die sich ganz Christus geweiht haben, freigebig von dem, was zum Leben nötig ist,

²²⁶ *Strom.* 1,5,1 (52, 5.17).

²²⁷ *Strom.* 1,6,1 (52, 5.27/31).

²²⁸ *Strom.* 1,49,1 (52, 32.13).

²²⁹ Vgl. *Strom.* 1,9,3 (52, 7.27/32).

²³⁰ S. Kap. 2.3.2.3.3.

²³¹ *Strom.* 7,67,2 (17, 48.14).

²³² *Strom.* 4,135,4 (52, 308.15 f.); vgl. *Strom.* 4,53,1 (52, 272.19/23); 4,75,3 f. (52, 282.6/14); 4,136,2 (52, 308.20/3); 7,6,1 (17, 6.8/10).

²³³ Vgl. *Strom.* 1,91,1 (52, 7.17).

²³⁴ Vgl. *Strom.* 1,8,1 (52, 6.27/32); 2,7,4 (52, 116.27/31); 5,54,2 (52, 362.26/363.5).

austeilen.²³⁵ Der Lehrer muß darauf achten, daß seine Hörer für den christlichen Unterricht vorbereitet und geeignet sind und muß sie stufenweise zu diesem christlichen Unterricht führen: ‘Dementsprechend sagen wir auch, daß man die Seelen von den bösen und schlechten Meinungen durch die rechte Lehre reinigen und sich dann erst der Einprägung der wichtigsten Hauptlehrten zuwenden muß.’²³⁶ »Das pädagogische Moment stufenweiser Einführung in die Überlieferung verliert Clemens nie aus den Augen«,²³⁷ immer wieder klingt sein Erziehungs-konzept an, das vor die eigentliche christliche Unterweisung, die den Glauben ihrer Adressaten voraussetzt, eine protreptische und eine pädagogische Stufe der Unterweisung schaltet.²³⁸

Die vornehmste Aufgabe des christlichen Lehrers ist die Auslegung der Heiligen Schrift, die sich darum bemüht, ‘doppeldeutige und gleichnamige Begriffe in den Heiligen Schriften auseinanderzuhalten’²³⁹ und den verborgenen Sinn der Schrift zu entdecken: ‘Aus vielen Gründen verbergen die Schriften ihren eigentlichen Sinn. Zunächst damit wir eifrig im Suchen werden und immer wach bleiben für das Auffinden der rettenden Worte, ferner weil ihr Verständnis für die große Masse nicht zuträglich gewesen wäre, damit sie nicht Schaden nähme, wenn sie das vom Heiligen Geist in heilsamer Absicht Gesagte falsch auffaßte.’²⁴⁰

Auf diesen verborgenen Sinn der Heiligen Schrift kommt Clemens verschiedentlich zu sprechen.²⁴¹ Die Parallele zu seinen Überlegungen über den verborgenen Sinn der *Strom*.²⁴² ist unübersehbar. Die *Strom*. haben für ihr rechtes Verständnis ‘einen Helfer nötig, den Verfasser selbst oder irgendeinen anderen, der dieselbe Richtung eingeschlagen hat’.²⁴³ Ebenso kann man das göttliche Wissen nicht erhalten, ‘wenn einem nicht durch Unterricht das prophetische Wort erklärt wird, wie es sich mit Ge-genwart, Zukunft und Vergangenheit verhält, verhielt und verhalten wird’.²⁴⁴

Der christliche Lehrer kann den eigentlichen Sinn der Heiligen Schrift erkennen und vermitteln, weil und insofern er in einer mündlichen Tra-

²³⁵ *Strom.* 1,6,3 (52, 6.3/7).

²³⁶ *Strom.* 7,27,6 (17, 20.12/4); vgl. *Strom.* 1,8,1 (52, 6.27/32); 1,16,2 (52, 12.4/9); 2,16,1 (52, 126.21/5); 2,95,1-96,1 (52, 61.5/62,1); 6,91,1 f. (52, 477.20/6).

²³⁷ J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien* (Leipzig 1968), S. 101.

²³⁸ Vgl. bes. *Paid.* 1,3,3 (12, 91.16/9).

²³⁹ *Strom.* 1,44,3 (52, 29.26 f.).

²⁴⁰ *Strom.* 6,126,1 (52, 495.18/22).

²⁴¹ Vgl. z. B. *Strom.* 1,179,3 f. (52, 110.4/11); 6,116,1 (52, 490.15/8); 7,1,3 f. (17, 3.11/21).

²⁴² S. o. S. 60/3.

²⁴³ *Strom.* 1,14,4 (52, 11.8 f.).

²⁴⁴ *Strom.* 6,61,2 (52, 462.26/8).

ditionskette steht, die die von den Aposteln überlieferte Lehre des Herrn unversehrt bewahrt.²⁴⁵

Obwohl Clemens die Schriften des Irenäus kennt, entfaltet er den Gedanken, daß die Paradosis durch Lehrer und nicht durch Bischöfe tradiert wird. Dies könnte seinen Grund darin haben, daß es zur Zeit des Clemens noch keine bischöfliche Sukzession in der alexandrinischen Gemeinde gab.²⁴⁶

Den Inhalt der mündlichen Überlieferung könnten Regeln und Erkenntnisse zur Auslegung der Heiligen Schrift gebildet haben. Darauf weist zumindest²⁴⁷ der Ausdruck ἡ τῆς ἐγγράφου ὄγραφος παράδοσις in *Strom.* 6,131,5 hin: ‘Nachdem der Heiland die Apostel unterrichtet hat, wird die ungeschriebene Überlieferung des Geschriebenen nun auch an uns weitergegeben.’²⁴⁸

Daß die Auslegung der Heiligen Schrift und der exegetische Unterricht große Anforderungen an den Lehrer stellen, weiß Clemens aus seiner eigenen Lehrerfahrung: ‘Solches zu unterscheiden und vorzutragen, erfordert, wie ich wohl weiß, männliche Reife.’²⁴⁹

Dennoch sind die Auslegung der Heiligen Schrift und der exegetische Unterricht, die sich entsprechend der kirchlichen Richtschnur auf die Schriften des Alten und des Neuen Testaments beziehen,²⁵⁰ von großer Bedeutung, da die Schriftauslegung das Feld ist, auf dem sich die Auseinandersetzung mit den Irrlehrern abspielt.²⁵¹ So macht Clemens den Irrlehrern den Vorwurf, ‘sie achteten nur auf die Begriffe, während sie ihre Bedeutung verdrehten und weder verstanden, wie sie tatsächlich ge-

²⁴⁵ Vgl. z. B. *Strom.* 1,11,3 (52, 9.4/8); 6,61,3 (52, 462.28/30); 6,124,4 (52, 494.23/5); 7,55,6 (17, 41.3/6).

²⁴⁶ Vgl. F. Hofmann, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien = Vitae et veritati. Festgabe für K. Adam* (Düsseldorf 1956) 11/27, S. 15/7; J. Bernard, *Die apologetische Methode*, S. 100/8.

²⁴⁷ Auch die alten alexandrinischen ‘Presbyter’, auf die Clemens sich beruft, waren Schriftforscher und Bibeltheologen.

²⁴⁸ *Strom.* 6,131,5 (52,498.15/7): διδάξαντος τοῦ σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους ἡ τῆς ἐγγράφου ὄγραφος ἦδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις; J. Bernard (*Die apologetische Methode*, S. 105) kann dagegen nichts finden, was den Inhalt der mündlichen Überlieferung andeuten würde.

²⁴⁹ *Strom.* 1,179,4 (52, 110.7 f.).

²⁵⁰ Vgl. z. B. *Strom.* 6,125,3 (52, 495.5/7); zur kirchlichen Richtschnur bei Clemens vgl. J. Bernard, *Die apologetische Methode*, S. 108/10; E. Schrofner, »Gnostisches« Christentum bei Clemens von Alexandrien (Innsbruck 1969), S. 146/8.

²⁵¹ Vgl. J. Bernard, *Die apologetische Methode*, S. 83/121; B. Aland, *Gnosis und Kirchenäster*, = dies. (Hg), *Gnosis. Festschrift für H. Jonas* (Göttingen 1978) 158/215; S. 181/215; Zur Auseinandersetzung des Clemens mit den Gnostikern vgl. S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria* (Oxford 1971) und dazu A. Méhat, »Vraie« et «fausse» gnose d'après Clément d'Alexandrie = B. Layton (Hg), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. 1. The school of Valentinus* (Leiden 1980) 426/33; M. Mees, *Rechtgläubigkeit und Häresie nach Clemens von Alexandrien* = Aug 25 (1985) 723/34.

meint sind, noch die angeführten Schriftstellen in der Bedeutung verwendeten, die sie tatsächlich haben'.²⁵² Aufgabe des christlichen Lehrers ist es deswegen, die Heilige Schrift zu studieren und sich in ihre rechte Auslegung einzuüben, damit er sich mit Irrlehrern auseinandersetzen und seine Schüler vor den Gefahren der Irrlehre bewahren kann, indem er ihnen die Schrift entsprechend der kirchlichen Richtschnur erklärt. 'Der Verständige wird die jeder der einzelnen Irrlehren in besonderer Weise widersprechende Schriftstelle herausfinden und zur rechten Zeit zur Widerlegung derer verwenden, die den Geboten widersprechende Lehrsätze aufstellen.'²⁵³ So muß jeder christliche Lehrer, wie Clemens selbst, Schrifttheologe sein²⁵⁴ und seine Schüler ebenfalls zu Schrifttheologen heranbilden, um der Herausforderung durch die Irrlehrer zu begegnen. Dies erklärt die große Bedeutung, die der Heiligen Schrift und der Auseinandersetzung mit den Irrlehrern bei Clemens zukommen, nicht nur in seinen Schriften und in seinem Bild vom christlichen Unterricht allgemein, sondern sicherlich auch in dem Unterricht, den er selbst erteilte.

Diese hervorragende Stellung der Heiligen Schrift hat bei Clemens ihren letzten Grund darin, daß in ihr der Unterricht Christi, des einen und einzigen Lehrers, seinen Niederschlag gefunden hat. Es ist der Herr selbst, 'der durch die Propheten und durch das Evangelium und durch die seligen Apostel auf mannigfache und vielfältige Weise vom Anfang bis zur Vollendung Führer in der Erkenntnis ist'.²⁵⁵

Doch ist für den christlichen Lehrer nicht nur das Schriftstudium und die Schriftauslegung unabdingbar, sondern er muß auch in der sonstigen zeitgenössischen Bildung, in der griechisch-römischen *παιδεία*²⁵⁶ bewandert sein:

Wenn in der Absicht, die Nächsten zu fördern, die einen sich daran machen zu schreiben, die anderen sich anschicken, die Lehre mündlich weiterzugeben, so ist sowohl die sonstige Bildung nützlich, als auch das Lesen der vom Herrn erzählenden Schriften zum Beweis für das Gesagte notwendig, besonders wenn die Hörer von der griechischen Bildung herkommen.²⁵⁷

Im Unterricht des Clemens und in dem Bild, das er vom christlichen Unterricht überhaupt entwirft, spielt deshalb die griechisch-römische

²⁵² *Strom.* 7,96,3 (17, 68.14/6).

²⁵³ *Strom.* 3,71,2 (52, 228.9/12); vgl. *Strom.* 7,92,3 (17, 65.17/21).

²⁵⁴ Vgl. H. von Campenhausen *Kirchliches Amt*, S. 221.

²⁵⁵ *Strom.* 7,95,3 (17, 67.17/9).

²⁵⁶ Vgl. dazu das klassische Standardwerk: W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen 1-3* (Berlin 1959).

²⁵⁷ *Strom.* 6,91,5 (52, 477.31/478.2).

Bildung, und zwar besonders die Philosophie, eine wichtige Rolle. Es würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen, an dieser Stelle ausführlich auf das Verhältnis des Clemens zur Philosophie und auf seine Sicht des Verhältnisses zwischen Christentum und Philosophie einzugehen. Die Literatur zu diesem Themenkomplex ist uferlos.²⁵⁸ Im Rahmen der Darstellung des Bildes, das Clemens vom christlichen Lehrer und vom christlichen Unterricht zeichnet, genügt eine knappe Skizze.

Clemens ist der Auffassung, daß der christliche Lehrer philosophisch gebildet sein muß, damit er diejenigen seiner Adressaten, die mit der griechisch-römischen *παιδεία* vertraut sind, verstehen, ansprechen und zum Christentum führen kann.²⁵⁹ Denn es gibt einen kontinuierlichen Weg von der Philosophie zum Christentum. So wie das Gesetz und die Propheten die Juden, so bereitet die Philosophie die Griechen ‘auf das Hören der Predigt vor’.²⁶⁰ Die Philosophie ist also eine brauchbare und wichtige, wenn auch keine notwendige²⁶¹ Vorbereitung auf das Christentum. Dieser Gedanke durchzieht die gesamten *Strom.*.²⁶²

Doch ist die Philosophie nicht nur eine vorbereitende Stufe auf das Christentum hin, der christliche Lehrer muß nicht nur der Protreptik oder der Apologetik wegen philosophisch gebildet sein, die Philosophie und die griechisch-römische *παιδεία* tragen darüber hinaus auch zu einem vertieften Verständnis des Christentums bei, ‘wenn man von jedem Wissensfach das nimmt, was der Erforschung der Wahrheit förderlich ist’.²⁶³ Deshalb muß der christliche Lehrer ‘für seine Hörer möglichst viele Hilfsmittel zusammenbringen’,²⁶⁴ deshalb gehört der Unterricht in der Philosophie und in der griechisch-römischen *παιδεία* mit in den

²⁵⁸ Vgl. bes. S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria*; D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung*. Dort ist auch die wichtigste Literatur verzeichnet. Vgl. darüber hinaus W. Jaeger, *Paideia Christi* = H.-T. Johann (Hg), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (Darmstadt 1976) 487/502, S. 491/6; R. Scholl *Das Bildungsproblem in der alten Kirche* = ebd., S. 515/21; J. Bernard, *Die apologetische Methode*, S. 43/80; H. B. Timothy, *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy* (Assen 1973), S. 59/80; N. Brox, *Evangelium und Kultur in der Spätantike* = A. Paus (Hg), *Kultur als christlicher Auftrag heute* (Kevelaer-Graz-Wien-Köln 1981) 247/304, S. 286/96.

²⁵⁹ Vgl. H. Dörrie, *Die Andere Theologie* = *ThPh* 56 (1981) 1/46, S. 44 f.: »Wer diejenigen, die von der hellenischen Bildung geformt waren, mit dem Ziel sie zu bekehren, ansprechen wollte, der konnte nichts Zweckmäßigeres tun, als sie in der ihnen vertrauten Sprache anzusprechen. Die Fähigkeit dazu galt es lernend zu erwerben.«

²⁶⁰ *Strom.* 6,44,1 (52, 453.18): τὰς ἀκοὰς θόλουσα πρὸς τὸ κήρυγμα.

²⁶¹ Vgl. z. B. *Strom.* 1,99,1 (52, 63.7/15); 7,11,3 (17, 9.18/21).

²⁶² Vgl. z. B. *Strom.* 1,28,1 (52, 17.31/3); 1,32,4 (52, 21.17/23); 1,80,6 (52, 52.19/23); 5,18,6 (52, 338.9/11).

²⁶³ *Strom.* 6,80,1 (52, 471.20 f.); vgl. bes. *Strom.* 6,80-83 (52, 471.19/473.19); ferner *Strom.* 2,4,1 (52, 114.28 f.).

²⁶⁴ *Strom.* 6,89,2 (52, 476.22).

christlichen Unterricht hinein, weil er die Nährflüssigkeit ist, durch die das Christentum wachsen und sich entfalten kann, wie es Clemens selbst mit seinem beliebten Bild vom Unterricht als geistiger Aussat ausdrückt:

Ebenso wie die Ackersleute vorher den Boden bewässern, so bewässern auch wir mit dem, was von den Lehren der Griechen trinkbar ist, vorher ihr Erdreich, damit es den darauf gestreuten geistigen Samen aufnehmen und ihn leicht zum Wachstum bringen kann.²⁶⁵

Der philosophische Unterricht im Rahmen des christlichen Unterrichts führt also zu einem vertieften Verständnis des Christentums. ‘Die Philosophie ist sozusagen Mitursache und Gehilfe beim Erfassen der Wahrheit.’²⁶⁶

Sie gelangt durch diese Verbindung mit dem Christentum aber auch selbst an ihr eigentliches Ziel, nämlich zur Wahrheit. So wie das Christentum durch die Hilfe der Philosophie zur vollen Entfaltung kommt, so kommt die Philosophie durch die Hilfe des Christentums an ihr eigentliches Ziel, ‘wenn sie es nicht verschmäht, zur Wahrheit fortzuschreiten, indem sie bei der barbarischen Erkenntnis Schüler ist’.²⁶⁷ Denn so wie die Juden ‘durch die Erscheinung des Herrn und das klare Zeugnis der Schriften zum Verständnis des Gesetzes gelangen, so gelangen auch die Anhänger der Philosophie durch die Lehren des Herrn zum Verständnis der wahren Philosophie’.²⁶⁸ Die Philosophie dient also nicht nur der Vorbereitung auf das Christentum, der philosophische Unterricht trägt nicht nur zur Vertiefung des Christentums bei, sondern das Christentum bringt auch die Philosophie selbst zur Vollendung, der christliche Unterricht krönt und veredelt die philosophischen Kenntnisse. Diese Wechselbeziehung von christlichem und philosophischem Unterricht vergleicht Clemens mit einer besonderen Methode der Baumveredelung, bei der der wilde Baum der Philosophie durch die eingepfropften Keimzellen des christlichen Unterrichts veredelt wird.²⁶⁹ So wie diese Methode der Baumveredelung eine besondere ist, so ist auch der christliche Unterricht, der in der beschriebenen Wechselbeziehung auch Elemente des philosophischen Unterrichts aufnimmt, eine besondere Art christlicher Unterweisung, die nicht für alle Schüler geeignet ist.

Dieser christliche Unterricht, der in den *Strom.* seine Spuren hinterlassen hat, hat möglicherweise nicht nur Elemente des philosophischen Un-

²⁶⁵ *Strom.* 1,17,4 (52, 12.26/9).

²⁶⁶ *Strom.* 1,99,1 (52, 63.8 f.): συναίτιον τὴν φιλοσοφίαν καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως.

²⁶⁷ *Strom.* 6,153,1 (52, 510.23 f.).

²⁶⁸ *Strom.* 6,59,3 (52, 461.28/31).

²⁶⁹ Vgl. *Strom.* 6,119,4 (52, 491.29/492.5).

terrichts aufgenommen, sondern auch dessen Lehrprogramm, besonders das stoische philosophische Unterrichtsschema ‘Ethik-Physik-Logik’:²⁷⁰ ‘Der gnostische Mensch beschäftigt sich auf ethischem und physikalischem und logischem Gebiet mit dem Göttlichen.’²⁷¹ Dem entspricht die Ankündigung des Clemens in *Strom.* 4,3, nach Vollendung des ἡθικὸς λόγος²⁷² eine wahrhaft gnostische φυσιολογία ausarbeiten zu wollen.²⁷³

Ist nun die ‘Ethik’ in den *Strom.* abgehandelt²⁷⁴ und die ‘Physik’ in der angekündigten Schrift φυσιολογία, die womöglich mit den verlorengegangenen Hypotyposesen identisch ist?²⁷⁵ Da Clemens in den *Strom.* keinen eindeutigen Plan seines weiteren Lehrprogramms entwirft²⁷⁶ und da er in seinen diversen Plänen nicht von der ‘Logik’²⁷⁷ spricht, gilt noch immer das vorsichtige Urteil J. Muncks, »dass es möglich ist zu behaupten, dass Klemens die stoische Dreiteilung der Philosophie hat«.²⁷⁸ Die weitverbreitete These, dem Unterricht des Clemens habe ein heidnisch-philosophisches Lehrprogramm zugrunde gelegen, ist somit lediglich eine mögliche Behauptung und nicht tragfähig genug, daraus Rückschlüsse auf den Unterrichtsbetrieb des Clemens zu ziehen. Bezeichnend ist, daß die Vertreter dieser These immer wieder den Unterricht des Origenes in Cäsarea, wie er aus der Dankrede des Gregorius Thaumaturgos an Origenes bekannt ist,²⁷⁹ als eine Parallelle zum Unterricht des Clemens in Alexandrien heranziehen.²⁸⁰ Gegen diese Parallelen spricht aber, daß die Verhältnisse an der Schule des Origenes in Cäsarea nicht ohne weiteres auf seine Zeit in Alexandrien übertragen werden dürfen,²⁸¹ ge-

²⁷⁰ Vgl. dazu bes. J. Munck, *Untersuchungen über Klemens*, S. 88 Anm. 3. S. 93; A. Knauber, *Katechetenschule*, S. 251 f.

²⁷¹ *Strom.* 4,163,3 (52, 321.1 f.): τὸν ἄνθρωπον εύρισκεται τὸν γνωστικὸν ἡθικῶς τε καὶ φυσικῶς καὶ λογικῶς περὶ τὸ θεῖον πραγματευόμενον.

²⁷² *Strom.* 4,3,4 (52, 249.18): τὸν ἡθικὸν ἀποτληρωτέον λόγον.

²⁷³ *Strom.* 4,3,1 (52, 249.7): τότε δὴ τὴν τῶν ὅντες γνωστικὴν φυσιολογίαν μέτιμεν.

²⁷⁴ Vgl. G. Kretschmar, *Jesus Christus*, S. 62; A. Knauber, *Katechetenschule*, S. 252 f.

²⁷⁵ Vgl. A. Knauber, *Katechetenschule*, S. 253 f.; vgl. auch A. Méhat, *Étude*, S. 517/22.

²⁷⁶ J. Munck (*Untersuchungen über Klemens*, S. 84/109) versucht, die Pläne des Clemens zu ordnen mit seiner These einer zweiten Trilogie (*Strom.* – Fortsetzung der *Strom.* in einem zweiten Teil – *Physiologia*), bemerkt aber einschränkend: »Dieser Versuch kann auf nichts anderes Anspruch erheben, als eine mögliche, zum Teil wahrscheinliche Lösung gegeben zu haben.« (ebd., S. 104).

²⁷⁷ Vgl. J. Munck, *Untersuchungen über Klemens*, S. 93.

²⁷⁸ Ebd., S. 93.

²⁷⁹ Vgl. F. Schemmel, *Die Schule von Cäsarea in Palästina = Philologische Wochenschrift* 45 (1925) 1277/80 und kritisch dazu G. Ruhbach, *Apologetik und Geschichte* (Heidelberg 1962), S. 20/8; ferner bes. A. Knauber, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea = MThZ* 19 (1968) 182/203 und kritisch dazu H. Crouzel, *L’École d’Origène à Césarée = BLE* 71 (1970) 15/27.

²⁸⁰ Vgl. bes. A. Knauber, *Katechetenschule*, S. 260/2; aber auch L. Millar, *Christian Education in the First Four Centuries* (London 1946), S. 29. 62; N. Brox, *Evangelium und Kultur*, S. 287 f.

²⁸¹ Vgl. W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 86 f.

schweige denn auf die Lehrtätigkeit, die Clemens mindestens 30 Jahre zuvor dort ausühte.

Dagegen bezeugen die Schriften des Clemens eindeutig seine Wertschätzung der Philosophie und des philosophischen Unterrichts im Rahmen des christlichen Unterrichts. Diese Wertschätzung wird nicht zuletzt daran ersichtlich, daß Clemens seine Beschäftigung mit der Philosophie und die philosophischen Elemente seines Unterrichts immer wieder gegenüber den ‘Orthodoxasten’²⁸² rechtfertigt, ‘die sich vor der griechischen Philosophie fürchten wie die Kinder vor Gespenstern’.²⁸³

3.2.2.3.2.2 Der wahre Gnostiker als Lehrer

Das Bild, das Clemens vom christlichen Unterricht entwirft, erwartet also vom christlichen Lehrer nicht nur große philosophische, exegetische und theologische Kenntnisse, sondern auch ein hohes Maß an sittlicher Reife und überzeugender christlicher Lebensführung. Der christliche Lehrer muß ein vorbildlicher, idealer Christ, ein vollkommener Gnostiker sein.

Und so ist der wahre Gnostiker, den Clemens seinen Adressaten als leuchtendes Vorbild vor Augen stellt, denn auch gekennzeichnet ‘erstens durch die wissenschaftliche Betrachtung, zweitens durch die Erfüllung der Gebote und drittens durch die Heranbildung tüchtiger Männer’.²⁸⁴ Diese belehrende und erziehende Tätigkeit ist also eine wesentliche Aufgabe des vollkommenen Gnostikers.²⁸⁵ Für Clemens muß nicht nur der Lehrer ein idealer Christ sein, sondern der ideale Christ, der wahre Gnostiker, muß auch Lehrer sein. Das Lehrersein gehört zu seinem Wesen, es führt ihn auf eine höhere Stufe gnostischer Vollkommenheit, es macht ihn überhaupt erst zum vollkommenen Gnostiker.

Derjenige, der die Leitung des Unterrichts der übrigen auf sich genommen hat, steigert die gnostische Würde höher und mehr, denn er hat die Verwaltung des höchsten Gutes auf Erden in Wort und Tat übernommen, indem er die Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott vermittelt.²⁸⁶

²⁸² Strom. 1,45,6 (52, 30.17): οἱ ὁρθοδοξασταί; zur Auseinandersetzung des Clemens mit den ‘Orthodoxasten’ vgl. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l’église chrétienne de III^e siècle = RHE* 19 (1923) 481/506, S. 491/501; M. Hirschberg, *Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche* (Berlin 1944), S. 131/7; H. J. Carpenter, *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries = JThS* 14 (1963) 294/310; N. Brox, *Der einfache Glaube und die Theologie = Kairos* 14 (1972) 161/87, S. 174/83.

²⁸³ Strom. 6,80,5 (52, 472.2); vgl. bes. Strom. 1,18-20 (52, 13.1/14.10).

²⁸⁴ Strom. 2,46,1 (52, 137.14/6); vgl. Strom. 7,4,2 (17, 5.5/9).

²⁸⁵ Vgl. M. Dujarier, *Le Parrainage*, S. 265/70; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 219; A. Méhat, *Étude*, S. 60 f.

²⁸⁶ Strom. 7,52,1 (17, 38.28/31): Πλεῖόν δε τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα δ τὴν προστασίαν τῆς ἑτέρων διδασκαλίας ἀναλαβών, τοῦ μεγίστου ἐπὶ τῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγω τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξάμενος, δι’ ἣς συνάφειάν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεστεύει; vgl. Strom. 2,96,4 (52, 165.17/23).

Der wahre Gnostiker darf also nicht nur auf seine persönliche Vervollkommenung bedacht sein, denn damit stünde er seinem Ziel, ein idealer Christ zu werden, selbst im Wege. Er muß vielmehr zum Dienst an seinen Mitmenschen bereit sein,²⁸⁷ indem er 'den Dienst an den Nächsten als seine eigene Rettung versteht'.²⁸⁸ Der hervorragendste Dienst, den der Gnostiker seinen Mitmenschen leistet, ist der Heilsdienst der Unterweisung und der Seelenführung.

Die Frömmigkeit des Gnostikers nimmt die Früchte der durch ihn zum Glauben bekehrten Menschen bei sich auf und erzielt die schönste Ernte durch die Erfahrung, daß mehr Menschen zu voller Erkenntnis kommen und dadurch gerettet werden.²⁸⁹

Um seinen Mitmenschen diesen Heilsdienst leisten zu können, muß der vollkommene Gnostiker das Ideal verwirklichen, das Clemens in den *Strom*. vom christlichen Lehrer entwirft.

Er muß in sich 'die Gesinnung des (göttlichen) Lehrers'²⁹⁰ nachbilden, 'nach dessen Vorbild er den Menschen, den er zu unterrichten hat, erzieht, formt, umgestaltet und für das Heil erneuert'.²⁹¹ Christus, der Lehrer, ist nicht nur das Vorbild für die Lehrtätigkeit des wahren Gnostikers, er ist in seinem Unterricht auch selbst am Werk, so daß der Gnostiker 'in der Tat der göttliche Ackermann derer ist, die in den Glauben eingepflanzt sind'.²⁹²

Als Lehrer ist der vollkommene Gnostiker nicht nur Vermittler intellektueller Lernziele, sondern er bemüht sich auch, seine Schüler zu vertiefter christlicher Lebenspraxis anzuleiten, er hilft »als Pädagoge und Seelenführer anderen auf ihrem Weg zur Vollkommenheit«.²⁹³ 'Der Gnostiker, der von Gott die Fähigkeit erhalten hat, zu nützen, fördert die einen, indem er sie durch seine Begleitung prägt, die anderen, indem er sie zur Nachahmung ermahnt, die anderen wieder, indem er sie durch Anweisung erzieht und belehrt.'²⁹⁴ Als Seelenführer erzieht und belehrt der Gnostiker seine Schüler nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten,²⁹⁵ indem er ihnen ein tadelloses Vorbild christlichen Lebens gibt.

²⁸⁷ Vgl. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, S. 549/59.

²⁸⁸ *Strom.* 7,52,3 (17, 39.8 f.).

²⁸⁹ *Strom.* 7,3,5 (17, 4.28/31).

²⁹⁰ *Strom.* 6,115,1 (52, 489.25).

²⁹¹ *Strom.* 7,52,2 (17, 39.4/6); οὐ κατ' εἰκόνα παιδεύων ὁ τῷ ὄντι ἀνθρωπος δημιουργεῖ καὶ μεταρρυθμίζει κανίζων εἰς σωτηρίαν τὸν κατηχούμενον ἀνθρώπον.

²⁹² *Strom.* 7,74,1 (17, 53.8 f.).

²⁹³ T. Baumeister, *Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche = RQ* 73 (1978) 137/51, S. 150.

²⁹⁴ *Strom.* 6,161,1 (52, 514.29/32); vgl. *Strom.* 7,13,3 (17, 10.22/6); 7,77,4 (17, 55.8/11).

²⁹⁵ Vgl. z. B. *Strom.* 4,100,6 (52, 292.29/293.2); 4,111,1 (52, 297.4/6); 7,52,1 (17, 38.28/31).

Denn ‘für denjenigen, der ein Gnostiker zu werden wünscht, steht geschrieben:²⁹⁶ Werde ein Vorbild der Gläubigen im Wort, im Lebenswandel, in der Liebe, im Glauben, in der Keuschheit.’²⁹⁷ Der wahre Gnostiker muß also durch seinen Lebenswandel seinen Schülern ein Vorbild geben, da er sie nicht nur in die christliche Lehre, sondern auch in die christliche Lebenspraxis einführt, wobei die Einführung in die christliche Lebenspraxis entsprechend dem Erziehungsplan des göttlichen Logos der eigentlichen christlichen Lehrunterweisung vorangeht.²⁹⁸ Der Gnostiker ‘beginnt das Vortragen der Lehren mit dem Bild der Lebensführung’²⁹⁹ und muß darauf achten, ‘daß er nicht zu Unwürdigen spricht’,³⁰⁰ die nicht entsprechend für den christlichen Unterricht vorbereitet sind.

Für seinen Unterricht muß sich der wahre Gnostiker gründliche Kenntnisse der Heiligen Schrift und ihrer rechten Auslegung sowie der griechisch-römischen *παιδεία*, besonders der Philosophie, erwerben. Diese Kenntnisse haben im Unterricht des vollkommenen Gnostikers dieselbe Funktion wie in dem von Clemens allgemein beschriebenen christlichen Unterricht,³⁰¹ allerdings haben die Kenntnisse in der Philosophie und in der Allgemeinbildung deutlicher auch eine apologetische Funktion. ‘Der Gnostiker muß die Wissenschaften als Vorübungen verwenden, die ihm bei der korrekten und soweit wie möglich ungehinderter Weitergabe der Wahrheit helfen und als Schutz gegen die arglistigen Reden, die die Wahrheit ausrotten wollen, dienen.’³⁰² Hier ist eine doppelte apologetische Funktion der philosophischen Kenntnisse angesprochen. Zum einen sollen sie die Wahrheit gegenüber gnostischen Irrlehren schützen, indem sie Methoden zur rechten Schriftauslegung bereitstellen,³⁰³ und zum anderen soll der wahre Gnostiker durch seine philosophi-

²⁹⁶ Vgl. 1 Tim 4,12.

²⁹⁷ Strom. 4,100,6 (52, 292.29/293.1).

²⁹⁸ S. o. S.. 54 f.

²⁹⁹ Strom. 6,115,1 (52, 489.29 f.): *προκατάρξας δὲ τῆς τῶν λεγομένων ἐνεργείας κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τῆς πολιτείας*; O. Stählin (*BKV*² II 19, 316) übersetzt »... beginnt zuerst mit der Ausführung der von ihm vorgetragenen Lehren, indem er mit seinem Wandel ein Vorbild gibt«. Er vermutet also, daß die Lebensführung, die der Gnostiker seinen Schülern vor Augen stellt, seine eigene, vorbildliche Lebenspraxis ist. Das sagt aber der Text nicht. Es heißt nicht *τῆς πολιτείας αὐτοῦ*. Vielmehr ist vermutlich eine Darstellung der allgemeinen christlichen Lebenspraxis gemeint, wie sie etwa im *Paid.* enthalten ist. Denn im unmittelbar folgenden Satz wird diese allgemeine christliche Lebenshaltung kurz umrissen, nicht aber die Lebenspraxis des vortragenden Gnostikers, so sehr dieser sich bemühen muß, in seinem Leben das christliche Lebensideal zu verwirklichen, um seinen Schülern ein gutes Vorbild zu sein.

³⁰⁰ Strom. 6,115,6 (52, 490.13).

³⁰¹ S. o. S. 69/73.

³⁰² Strom. 6,82,4 (52, 473.6/9); vgl. Strom. 6,65,1 (52, 464.13/6); 6,81,4 (52, 472.14/8); 6,116,3 (52, 490.25 f.).

³⁰³ Vgl. Strom. 1,179,4 (52, 110.9/11).

schen Kenntnisse fähig sein, das Christentum gegenüber heidnischen Einwänden und Angriffen zu schützen.

3.2.2.3.2.3 *Schlußfolgerungen*

Der ideale Christ, der wahre Gnostiker, den Clemens immer wieder in den *Strom.* beschreibt und seinen Adressaten als Vorbild vor Augen stellt, ist also christlicher Lehrer, er verwirklicht das Ideal, das Clemens in den *Strom.* vom christlichen Lehrer und seinem Unterricht entwirft. Die Lehrtätigkeit ist nicht nur eine der Aufgaben, die er als vollkommener Christ zu erfüllen hat, sondern sie gehört zu seinem Wesen und macht ihn überhaupt erst zum wahren Gnostiker. Wirklich vollkommen ist nur derjenige, der sich um das Heil seiner Mitmenschen sorgt, indem er ihnen Lehrer und Seelenführer ist.

So war Clemens selbst davon beseelt, ‘denen beizustehen, die gerettet werden wollen’,³⁰⁴ denn das Ideal des wahren Gnostikers ist ja sicher auch das Ideal, das Clemens in seinem eigenen Leben zu verwirklichen suchte, so daß wohl Erfahrungen aus seiner Lehrtätigkeit und sein Selbstverständnis als christlicher Lehrer das Bild geprägt haben dürften, das er in den *Strom.* vom christlichen Unterricht und vom wahren Gnostiker zeichnet.

Die vielfältigen Überlegungen des Clemens über den christlichen Unterricht und über die Lehrtätigkeit als wesentliche Aufgabe des vollkommenen Christen sind aber auch ein deutlicher Hinweis darauf, daß Clemens die Adressaten des Unterrichts, der sich in den *Strom.* wider spiegelt, zu einer christlichen Lehrtätigkeit befähigen und motivieren wollte.

Immer wieder kommt Clemens in den *Strom.* auf den christlichen Lehrer und seinen Unterricht zu sprechen, immer wieder stellt er seinen Adressaten den wahren Gnostiker als das Ideal christlichen Lebens vor Augen, immer wieder betont er, daß es die wesentliche Aufgabe des vollkommenen Gnostikers ist, dem Heil seiner Mitmenschen durch Unterricht und Seelenführung zu dienen: Der Unterricht des Clemens, der in den *Strom.* in verhüllter Weise seine Spuren hinterlassen hat, richtete sich an Christen, die selbst Lehrer waren oder werden sollten. Dieser Unterricht war also nicht bloß die gewöhnliche didaskalische Unterweisung getaufter Christen, seine Adressaten sollten vielmehr selbst Lehrer und Seelenführer anderer Christen werden.

Deshalb stellte er an sie höhere Ansprüche, er führte sie zu vertiefter Erkenntnis und zu vertiefter christlicher Lebenspraxis, zu einer Erkennt-

³⁰⁴ *Strom.* 1,48,1 (52, 31.20 f.).

nis und zu einer Lebenspraxis, welche die gewöhnlicher Christen übersteigen mußte, da ja der Lehrer und Seelenführer seinen Schülern ein Vorbild sein muß. Denn derjenige, der andere belehrt und führt, muß sie in der Erkenntnis und in der Lebensführung überragen. Die pädagogische Funktion des wahren Gnostikers fordert und legitimiert somit die Unterscheidung, die Clemens in den *Strom.* immer wieder zwischen dem gewöhnlichen und dem vollkommenen Glauben,³⁰⁵ zwischen dem einfachen Gläubigen und dem Gnostiker³⁰⁶ bzw. zwischen dem einfachen Glauben und der Gnosis³⁰⁷ macht. Der vollkommene Gnostiker muß eine höhere Stufe der Vollkommenheit erreichen als der einfache Gläubige, weil er Lehrer und Seelenführer der einfachen Gläubigen ist.

Damit macht Clemens die tiefe, wesensmäßige Trennungslinie zwischen den Pneumatikern und den Psychikern, die er den Gnostikern unterstellt³⁰⁸ und gegen die er sich in *Paid.* 1,25-52³⁰⁹ wendet, zwar nicht rückgängig, aber er überbrückt sie:

Einerseits nämlich ist hier der ‘bloße Glaube’ nicht das schlechthin trennende Niveau und das wesensmäßig andere gegenüber dem Bereich und den Besitzenden der Gnosis, sondern er ist deren Fundament ($\theta\epsilon\mu\acute{e}\lambda\iota\omega$)³¹⁰ und kann stufenweise zur Gnosis aufsteigen. Andererseits überläßt der Gnostiker die vielen Pistiker nicht ihrem Schicksal, sondern verwendet sich und seine Gnosis für sie, um sie zu fördern und auf höhere Stufen zu führen.³¹¹

So wie die Gnosis den Glauben stärkt und schützt und ‘ein fester und sicherer Beweis der durch den Glauben angenommenen Lehren ist’,³¹² so stärkt und fördert der Gnostiker die Pistiker, indem er ihnen Lehrer und Seelenführer ist. Als solcher muß er auf dem Weg der Vollkommenheit weiter fortgeschritten sein als seine Schüler, um pädagogisch kompetent zu sein. Diese pädagogische Funktion und Kompetenz des wahren Gnostikers begründet und fordert also den Unterschied, den Clemens in den *Strom.* immer wieder zwischen dem gewöhnlichen Glauben und der gnostischen Vollendung macht.

³⁰⁵ Vgl. z. B. *Strom.* 4,100,6 (52, 293.2); 5,2,4-6 (52, 327.3/16).

³⁰⁶ Vgl. z. B. *Strom.* 4,113,6-114,1 (52, 298.16/22); 6,111,3 (52, 487.24/9); 7,49,3 (17, 37.1. f.); 7,95,5 (17, 68.1/5).

³⁰⁷ Vgl. z. B. *Strom.* 5,26,1 (52, 342.1/3); 6,109,2 (52, 486.21); 6,126,2 (52, 495.22/4); 6,152,1 (52, 510.8/11); 7,46,3 (17, 34.24/6); 7,55,1-3 (17, 40.21/9); 7,57,3 f. (17, 42.3/10).

³⁰⁸ Zur tatsächlichen Auffassung der Gnostiker s. u. S. 204 f. Diese tatsächliche Auffassung der Gnostiker dürfte auf die Konzeption des Clemens eingewirkt haben.

³⁰⁹ 12, 104.25/121.21.

³¹⁰ Vgl. z. B. *Strom.* 7,55,5 (17, 41.1): $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\eta\sigma\alpha\iota\delta\epsilon\theta\epsilon\mu\acute{e}\lambda\iota\omega\gamma\eta\acute{a}\sigma\epsilon\omega\zeta$; vgl. dazu bes. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, S. 369/73.

³¹¹ N. Brox, *Der einfache Glaube*, S. 180.

³¹² *Strom.* 7,57,3 (17, 42.4 f.); vgl. dazu bes. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, S. 373 f.

Nun bestreitet Clemens aber im *Paid.* sehr energisch, daß es einen Unterschied zwischen Pistis und Gnosis gibt, so daß er sich mit seinen Überlegungen in den *Strom.* selbst zu widersprechen scheint: Während er in *Paid.* 1,39,1³¹³ bestreitet, die paulinische Unterscheidung zwischen Milch und fester Speise beträfe den Unterschied zwischen den Anfangsgründen der christlichen Lehre und der eigentlichen pneumatischen Gnosis, schreibt er in *Strom.* 5,26,1: 'Darum nennt der Apostel den gewöhnlichen Glauben im Unterschied zur gnostischen Vollendung bald Grundlage, bald Milch.'³¹⁴ Diese offenkundige Spannung wird im allgemeinen damit erklärt, daß sich Clemens im *Paid.* um den Nachweis bemühe, »daß Pistis und Gnosis nicht zwei prinzipiell voneinander getrennte Stufen christlicher Seinsweise darstellen, sondern eng zusammengehören«, während er in den *Strom.* zeigen wolle, »wie sich die im Glauben verborgene, keimhafte Erkenntnis allmählich zur vollen Gnosis ausreife«,³¹⁵ so daß der Unterschied zwischen Pistis und Gnosis »nicht durch substantielle Verschiedenheit verursacht wird, sondern durch den Grad des freiwilligen Strebens nach höherer Vollkommenheit«.³¹⁶ Der Unterschied zwischen *Paid.* und *Strom.* in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Pistis und Gnosis ist also kein Unterschied in der Sache, sondern lediglich ein Unterschied in der Akzentsetzung, der sich aus den verschiedenen Adressaten der beiden Schriften erklärt. Die Überlegungen im *Paid.* richten sich an Katechumenen, die sich auf die Taufe vorbereiten und vor gnostischen Irrlehren bewahrt werden sollen. In dem Unterricht, der den *Strom.* zugrunde liegt, wollte Clemens seine christlichen Adressaten zu einer Vertiefung ihrer Erkenntnis und ihrer Lebenspraxis führen, nicht damit sie zu ihrer eigenen Vervollkommnung auf eine wesensmäßig höhere Stufe christlicher Existenz gelangten, sondern damit sie anderen als Lehrer und Seelenführer Wegbegleiter zum Heil sein konnten.

Die Adressaten des Unterrichts, der sich in den *Strom.* widerspiegelt, waren also Christen, die Clemens zu Lehrern und Seelenführern erziehen wollte. Im Blick auf diese Adressaten kommt Clemens in den *Strom.* immer wieder auf den christlichen Lehrer und den christlichen Unterricht zu sprechen und entwirft sein leuchtendes Ideal des wahren Gnostikers, der seinen Mitmenschen den Heilsdienst des Unterrichts und der Seelenführung leistet.

³¹³ 12, 113.9/14.

³¹⁴ *Strom.* 5,26,1 (52, 342.1/3): αὐτίκα ὁ ἀπόστολος πρὸς ἀντιδιαστολὴν γνωστικῆς τελειότητος τὴν κοινὴν πίστιν τῇ μεν θεμέλιον λέγει, τῇ δὲ γάλα; vgl. *Strom.* 5,66,2 (52, 370.13/7).

³¹⁵ W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, S. 371 f.

³¹⁶ H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*. 2. *Ecclesia catholica* (Berlin-Leipzig 1936), S. 301; vgl. E. Schrofner, »Gnostisches« Christentum, S. 151 f.; B. Aland, *Gnosis und Kirchenväter*, S. 204; M. Mees, *Die frühe Christengemeinde*, S. 125.

Ist damit die Situation erhellt, aus der heraus die *Strom.* entstanden sind, so wird zugleich deutlich, in welche Situation hinein sie verfaßt sind.

3.2.2.3.3 Der Zweck der *Stromateis*

Die *Strom.* sind sicher nicht nur ‘Erinnerungen für das Alter, ein Hilfsmittel gegen das Vergessen’³¹⁷ als die Clemens sie bezeichnet.³¹⁸ Es ist zwar gut möglich, daß die Zusammenfassung seines gelehrten Materials in den *Strom.* auch für Clemens selbst von Nutzen sein konnte, aber darin erschöpft sich nicht ihre Funktion, denn Clemens rechnet mit einem größeren Leserkreis.³¹⁹

Ihrer literarischen Form³²⁰ nach zeitgenössischen Miszellanwerken verwandt,³²¹ wollen die *Strom.* aber auch nicht nur wie diese ihre Leser mit einer Fülle interessanter Dinge unterhalten,³²² da sie der Form einer Abhandlung näher stehen als die vergleichbaren Werke sophistischer Buntschreiberei.³²³

Diese Abhandlung scheint hauptsächlich Adressaten im Blick zu haben, die Clemens bereits mündlich unterrichtet hatte und die durch diese Schrift an den Unterricht des Clemens und an die Inhalte dieses Unterrichts erinnert werden sollten.³²⁴ Da Clemens aber damit rechnete, daß diese schriftliche Abhandlung auch unvorbereitete, uneingeweihte Leser erreichte, deutete er manche Lehrinhalte nur verborgen an.³²⁵ Da die Adressaten des Unterrichts, der in den *Strom.* in überarbeiteter, verhüllter Form seine Spuren hinterlassen hat, selbst christliche Lehrer waren oder wurden,³²⁶ konnten die *Strom.* auch »als eine Art Werk- und Handbuch für einen ähnlichen Unterrichtsbetrieb dienen«.³²⁷

3.2.2.4 Die Schrift *Quis dives salvetur*

Die kleine Schrift *Quis dives salvetur* findet in der Clemensforschung im allgemeinen auffallend wenig Beachtung und wird meist als eine ‘Homi-

³¹⁷ *Strom.* 1,11,1 (52, 8.17); vgl. *Strom.* 1,14,1-3 (52, 10.17/11.4); 6,2,2 (52, 423.6/8).

³¹⁸ Vgl. A. Méhat, *Étude*, S. 115/9.

³¹⁹ S. o. S. 61.

³²⁰ Vgl. A. Méhat, *Étude*, S. 96/114; L. Roberts, *The Literary Form of the Stromateis = SecCent* 1 (1981) 211/22.

³²¹ Vgl. *Strom.* 6,2,1 (52, 422.24/423.6).

³²² Vgl. M. Pohlenz, *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum* = ders., *kleine Schriften herausgegeben v. H. Dörrie* 1 (Göttingen 1965) 481/558, S. 499.

³²³ Vgl. J. Munck, *Untersuchungen über Klemens*, S. 76.

³²⁴ S. o. S. 62.

³²⁵ S. o. S. 60/3.

³²⁶ S. o. S. 76.

³²⁷ A. Knauber, *Katechetenschule*, S. 251.

lie' über *Mk* 10,17-31 charakterisiert. Doch die Gliederung³²⁸ der Schrift macht deutlich, daß sie mehr ist als eine schriftlich fixierte Ansprache.

Die ausdrückliche Ankündigung in *Quis div. salv.* 4,1 'Von hier aus wollen wir die Darlegung beginnen'³²⁹ kennzeichnet die Kapitel 1-3 deutlich als Vorwort. Darin führt Clemens aus, daß die Reichen nicht umschmeichelten werden dürfen,³³⁰ sondern durch Gebet und Belehrung³³¹ zum Heil geführt werden sollen.³³² Im zweiten Kapitel des Vorworts³³³ beschreibt Clemens die Situation der reichen Christen. Für sie ist es schwierig, zum Heil zu gelangen, weil sie in der Gefahr sind, entweder angesichts des Herrenwortes vom 'Kamel und Nadelöhr' zu resignieren³³⁴ oder aber die Werke, die zum Heil führen, zu unterlassen.³³⁵ In Kapitel 2,4³³⁶ weist Clemens ausdrücklich darauf hin, daß er nur auf den Umgang mit reichen Christen, nicht aber auf das Verhältnis zu reichen Heiden eingeht. Aus der im zweiten Kapitel des Vorwortes beschriebenen Situation der reichen Christen ergibt sich, daß diejenigen, 'die von Liebe zur Wahrheit und von Liebe zu den Brüdern erfüllt sind',³³⁷ ihre reichen Mitchristen zunächst durch Belehrung über den wahren Sinn des Herrenwortes aus ihrer unbegründeten Verzweiflung retten³³⁸ und ihnen dann zeigen müssen, 'auf welche Weise und durch welche Werke und in welcher Gesinnung sie der Hoffnung teilhaftig werden'.³³⁹

Im Hauptteil greift Clemens diese Überlegungen des Vorwortes auf, indem er zu Beginn ausdrücklich darauf hinweist, daß er jetzt den reichen Christen 'erstens die Hoffnung und zweitens den Weg zur Erlangung der Hoffnung'³⁴⁰ aufzeigen möchte. So legt Clemens zunächst durch eine ausführliche Exegese von *Mk* 10,17-31 dar, daß diese Schriftstelle die reichen Christen nicht vom Heil ausschließt, sondern über den rechten Umgang mit dem Reichtum belehrt.³⁴¹ Anschließend zeigt er ihnen die Wege zum Heil.³⁴² Die reichen Christen sollen freigebig gegen-

³²⁸ Zur Gliederung vgl. bes. die Erläuterungen M. Wachts (*Klemens von Alexandrien. Welcher Reiche wird gerettet werden?* (München 1983), S. 7/9. 76/90) zur neu herausgegebenen Übersetzung O. Stählihs.

³²⁹ *Quis div. salv.* 4,1 (17, 162.10).

³³⁰ Vgl. *Quis div. salv.* 1,1-3 (17, 159.4/160.5).

³³¹ Vgl. *Quis div. salv.* 1,4 (17, 160.8/14).

³³² Vgl. *Quis div. salv.* 1,4-5 (17, 160.5/17).

³³³ *Quis div. salv.* 2 (17, 160.18/161.9).

³³⁴ Vgl. *Quis div. salv.* 2,2 (17, 160.20/161.3).

³³⁵ Vgl. *Quis div. salv.* 2,3 (17, 161.3/6).

³³⁶ *Quis div. salv.* 2,4 (17, 161.6/9).

³³⁷ *Quis div. salv.* 3,1 (17, 161.10).

³³⁸ Vgl. *Quis div. salv.* 3,1 (17, 161.10/7).

³³⁹ *Quis div. salv.* 3,2 (17, 18 f.).

³⁴⁰ *Quis div. salv.* 4,1 (17, 162.12 f.).

³⁴¹ Vgl. *Quis div. salv.* 4-26 (17, 162.10/177.26).

³⁴² Vgl. *Quis div. salv.* 27-42 (17, 177.27/191.13).

über den Armen sein,³⁴³ die Möglichkeit zu Buße und Bekehrung ergreifen³⁴⁴ und einen Seelenführer über sich setzen.³⁴⁵

Der Hauptteil erweist sich somit als die konkrete Durchführung der allgemeinen pastoraltheologischen Überlegungen zum rechten Umgang mit reichen Christen, die Clemens im Vorwort anstellt. Diese Beobachtungen sind grundlegend für die Frage nach dem konkreten Erfahrungshintergrund, auf dem Clemens *Quis div. salv.* verfaßte, denn der Erfahrungshintergrund des Hauptteils muß gesondert von dem des Vorworts untersucht werden.

3.2.2.4.1 Der Hauptteil von *Quis dives salvetur*

Der Hauptteil, dessen Adressaten reiche Christen sind,³⁴⁶ spiegelt nicht nur Spuren einer mündlichen Lehrtätigkeit des Clemens wider, sondern ist seiner ganzen Form nach eine schriftlich fixierte Ansprache.³⁴⁷

Allerdings ist es nicht deutlich, ob es sich hierbei um eine wirkliche Gemeindepredigt handelt und nicht vielmehr um eine Art ‘Bibelstunde’ oder geistlichen Vortrag, der nur auf einen engen Kreis seiner eigenen Schüler gemünzt war.³⁴⁸

Dieses vorsichtige Urteil H. von Campenhausens läßt zurecht einen gottesdienstlichen ‘Sitz im Leben’ des Hauptteils von *Quis div. salv.* zu.³⁴⁹ Der Anfang mit einem Schrifttext und der Schluß mit einem Aufruf zur Buße und einer Doxologieformel³⁵⁰ passen sehr gut in den gottesdienstlichen Rahmen, schließen aber nicht aus, daß Clemens den Hauptteil von *Quis div. salv.* als einen geistlichen Vortrag außerhalb des Gottesdienstes vor reichen Christen gehalten hat. Auf jeden Fall ist A. Knauber³⁵¹ darin zuzustimmen, daß im Hauptteil von *Quis div. salv.* die didaskalische Stufe christlicher Unterweisung³⁵² einen literarischen Niederschlag gefunden hat.³⁵³

Der Hauptteil gibt also eine Ansprache des Clemens an reiche

³⁴³ Vgl. *Quis div. salv.* 27-38 (17, 177.27/185.8).

³⁴⁴ Vgl. *Quis div. salv.* 39-40.42 (17, 185.8/187.7.187.27/191.13).

³⁴⁵ Vgl. *Quis div. salv.* 41 (17, 187.8/26).

³⁴⁶ Vgl. *Quis div. salv.* 2,4 (17, 161.6/9).

³⁴⁷ Vgl. z. B. O. Stählin, *Einleitung*, S. 36.

³⁴⁸ H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter* (Berlin-Köln-Mainz-Stuttgart 1981), S. 40 f.

³⁴⁹ Einen solchen schließt O. Stählin (*Einleitung*, S. 36) aus.

³⁵⁰ Vgl. *Quis div. salv.* 42,20 (17, 191.10/3); Solche Doxologieformeln bildeten auch den Abschluß der katechetischen Vorträge, die möglicherweise in den *Paid.* eingeflossen sind.

³⁵¹ Der »Didaskalos«, S. 184.

³⁵² S. Kap. 3.2.2.3.1.

³⁵³ Da Clemens nicht den verbergenden Stil der *Strom.* verwendet, scheint er nicht mit heidnischen Lesern zu rechnen.

Christen wieder, denen er u. a. rät, sich einem christlichen Seelenführer anzuvertrauen. Diesen Seelenführer beschreibt Clemens folgendermaßen:

Deshalb ist es unbedingt nötig, daß du, der du vornehm und mächtig und reich bist, einen Mann Gottes als einen Trainer und Steuermann über dich setzt. Scheue dich wenigstens vor einem einzigen, fürchte wenigstens einen einzigen, nimm dir vor, wenigstens auf einen einzigen zu hören, wenn er freimütig redet, wenn er dich hart anpackt und dabei doch heilt!³⁵⁴

Diesen Mann fürchte, wenn er zürnt, und sei betrübt, wenn er seufzt, und ehre ihn, wenn er seinen Zorn unterdrückt, und komme ihm zuvor, wenn er Strafe vermeiden will. Dieser Mann möge viele Nächte um deinentwillen durchwachen, um deine Anliegen vor Gott zu bringen und mit vertrauten Gebeten den Vater zu bestimmen, denn er versagt seinen Kindern das Erbarmen nicht, wenn sie darum bitten. Er wird so für dich beten, wenn du ihn in aufrichtiger Weise als einen Boten Gottes ehrst, und wenn er nicht durch dich, sondern für dich betrübt ist.³⁵⁵

Dieses Bild eines christlichen Seelenführers, der die reichen Mitchristen begleitet, ermahnt und ermuntert, der ihnen mit seinem Rat und mit seinem Gebet zur Seite steht, entspricht dem Bild, das Clemens in den *Strom.* von der pädagogischen Funktion des christlichen Lehrers und des vollkommenen Gnostikers entwirft,³⁵⁶ und illustriert deren Aufgabe, nicht nur intellektuelle Gehalte zu vermitteln, sondern auch als Seelenführer ihre Schüler zu vertiefter christlicher Lebenspraxis anzuleiten. »Wir sehen hier in die Anfänge einer bewußt gepflegten, individuellen Seelsorge hinein, die der Gnostiker an seinen Schülern und an den weniger gereiften Christen zu üben hat.«³⁵⁷

Daß Clemens selbst ein solcher christlicher Seelenführer war, daß Erfahrungen aus seinem Heilsdienst an reichen Christen in den Hauptteil von *Quis div. salv.* und in sein Bild vom christlichen Seelenführer eingeflossen sind, macht schon der Hauptteil von *Quis div. salv.* deutlich. Es ist M. Wacht zuzustimmen, daß die einfühlsame Eindringlichkeit, mit der Clemens seine reichen Mitchristen anspricht, zeigt,

daß die Frage nach der Vereinbarkeit von Reichtum und christlicher Existenz für ihn nicht nur ein theologisches Problem war, sondern er sich aus tiefer seelsorgerlicher Verantwortung zu einer Stellungnahme gedrängt sieht.³⁵⁸

³⁵⁴ *Quis div. salv.* 41,1 (17, 187.8/11).

³⁵⁵ *Quis div. salv.* 41,4-6 (17, 187.16/22).

³⁵⁶ S. o. S. 65. 74 f.

³⁵⁷ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 220.

³⁵⁸ M. Wacht, *Klemens von Alexandrien*, S. 75.

Der Hauptteil von *Quis div. salv.* ist also eine literarisch stilisierte Ansprache an reiche Christen, in die Erfahrungen des Clemens aus der Seelsorge an wohlhabenden Mitchristen eingeflossen sind.

3.2.2.4.2 Das Vorwort von *Quis dives salvetur*

Ist damit der Erfahrungshintergrund des Hauptteils erhellt, so muß noch gesondert auf den des Vorworts eingegangen werden. Denn die pastoraltheologischen Überlegungen zum rechten Umgang mit reichen Christen, die Clemens im Vorwort von *Quis div. salv.* anstellt und die er im Hauptteil konkret durchführt, haben als Adressaten nicht wohlhabende Christen im Blick, sondern diejenigen, ‘die von Liebe zur Wahrheit und von Liebe zu den Brüdern erfüllt sind’.³⁵⁹ Den Adressaten des Vorworts verdeutlicht Clemens, daß sie die Reichen nicht mit verderblichen Schmeicheleien umgarne,³⁶⁰ sondern sie zum Heil führen sollen,

indem sie zum einen das Heil von Gott erbitten, der es seinen Kindern sicher und gerne gewährt, zum anderen mit dem Wort durch die Gnade des Heilands ihre Seelen heilen, sie erleuchten und zum Besitz der Wahrheit führen, denn nur wer diese erlangt und durch gute Taten glänzt, wird den Siegerpreis des ewigen Lebens davontragen.³⁶¹

Die Aufgabe der angesprochenen Adressaten ist es also, für die reichen Mitchristen zu beten und ihre Seelen durch mündliche Unterweisung zu heilen.

Das sind genau die Aufgaben, die dem Seelenführer in Kapitel 41³⁶² zukommen. Die pastoraltheologischen Überlegungen des Vorwortes richten sich also offensichtlich an Christen, die selbst Seelenführer reicher Mitchristen waren oder werden sollten, und die Clemens zum rechten Umgang mit reichen Mitchristen anleiten wollte. Im Vorwort umreißt er eine Pastoral in gehobenen christlichen Kreisen, im Hauptteil entfaltet er eine exemplarische Ansprache an reiche Christen, die seinen Adressaten als Modell für ähnliche Ansprachen dienen und ihnen bei ihrer Seelsorge an reichen Mitchristen behilflich sein konnte. Die Schrift *Quis div. salv.* richtet sich also unmittelbar an christliche Seelenführer und nur mittelbar an reiche Christen, insofern der Hauptteil eine Ansprache des Clemens an reiche Christen wiedergibt, die er seinen unmittelbaren Adressaten als Modell vor Augen führt.

Die Schrift *Quis div. salv.* gibt sich somit als ein Predigtmodell mit Vorwort zu erkennen, womit auch die Situation deutlich wird, in die hinein

³⁵⁹ *Quis div. salv.* 3,1 (17, 161.10).

³⁶⁰ Vgl. *Quis div. salv.* 1,1-3 (17, 159.4/160.5).

³⁶¹ *Quis div. salv.* 1,4 (17, 160.9/14).

³⁶² *Quis div. salv.* 41 (17, 187.8/26).

Clemens die Schrift verfaßte. Sie sollte ihre Adressaten zur Seelsorge an reichen Christen befähigen und motivieren und ihnen ein konkretes Modell für eine Ansprache vor Augen führen. Daß diese Schrift nicht nur christliche Seelenführer, sondern auch reiche Christen beeindruckte, wird nicht zuletzt dadurch belegt, daß sie bis heute überliefert ist.

3.2.2.5. Die übrigen Schriften des Clemens

Die übrigen Schriften des Clemens sind nur fragmentarisch oder nur dem Titel nach überliefert.³⁶³ Die Excerpta ex Theodoto, die *Ecl. Prop.* und das 8. Buch der *Strom.* sind wohl Vorarbeiten und Materialsammlungen, die Clemens für seine Lehrtätigkeit³⁶⁴ oder zur Abfassung weiterer Schriften anfertigte. Beide Möglichkeiten schließen einander nicht aus, da ja die erhaltenen Schriften des Clemens auch Zeugnisse seiner Lehrtätigkeit sind.

Das Verzeichnis der dem Eusebius bekannten Clemensschriften³⁶⁵ zeigt, daß ein großer Teil seiner Schriften verlorengegangen ist. W. Völker betont deshalb mit Recht,

daß das Clemens-Bild, das wir aus den erhaltenen Schriften gewinnen können, leicht einseitiger und beschränkter ausfällt, als es in Wirklichkeit gewesen ist. Es fehlt die Abrundung nach der spekulativen wie nach der praktischen Seite hin.³⁶⁶

So dürften die Hypotyposen ein weiteres Zeugnis der Unterrichtstätigkeit des Clemens gewesen sein. Seine Schrift ‘Aufforderung zur Standhaftigkeit oder An die Neugetauften’ und seine ‘Ansprachen über das Fasten und über die Verleumldung’ dürften weitere Zeugnisse seiner Predigtätigkeit gewesen sein und könnten vielleicht zur näheren Bestimmung des Rahmens beitragen, in dem Clemens die im Hauptteil von *Quis div. salv.* überlieferte Ansprache gehalten hat.³⁶⁷ Die Schriften ‘Über das Pascha’ und ‘Kirchlicher Kanon oder Gegen die Judaisten’ dürften über das Verhältnis des Clemens zur christlichen Gemeinde und zu Fragen, die das kirchliche Leben betrafen, Aufschluß gegeben haben.

3.2.3. Die Lehrtätigkeit des Clemens

Die überlieferten Schriften des Clemens erlauben einen Einblick in die vielfältige Lehrtätigkeit³⁶⁸ des Clemens. Denn die realgeschichtliche Be-

³⁶³ Vgl. bes. GCS 17², IX/XXXVIII, Stählin.

³⁶⁴ Zu *Strom.* 8 vgl. bes. M. Pohlenz, *Klemens von Alexandria*, S. 489/91.

³⁶⁵ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,13,1-3 (GCS 9,2, 546.9/21, Schwartz).

³⁶⁶ W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, S. 3.

³⁶⁷ S. o. S. 81.

³⁶⁸ Vgl. G. Bardy, *Aux origines*, S. 80/2.

trachtungsweise seiner erhaltenen Schriften zeigte, daß alle diese Schriften in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Lehrtätigkeit stehen. Der konkrete Erfahrungshintergrund, auf dem sie beruhen, ist die Tätigkeit des Clemens als Lehrer und Seelenführer, die Situation, in die hinein er sie verfaßte, ist ebenfalls der Unterricht und die Seelenführung.

Clemens wandte sich werbend an Heiden und versuchte, sie für das Christentum und den christlichen Unterricht zu gewinnen (*Prot.*). Er unterrichtete Taufbewerber und führte sie in die christliche Lebenspraxis ein (*Paid.*). Er belehrte Christen in Vorträgen oder Predigten und bot sich ihnen als Seelenführer an (*Strom.*, *Quis div. salv.*). Er lehrte das Christentum auf einem anspruchsvollen, akademischen Niveau (*Strom.*) und war bemüht, seine christlichen Schüler zu einer Tätigkeit als Lehrer und Seelenführer zu befähigen und zu motivieren (*Strom.*).

Es wird aber nicht nur in den *Strom.* deutlich, daß Clemens christliche Lehrer und Seelenführer ausbildete, sondern es eigneten sich auch alle seine Schriften als Hand- oder Lesebücher für christliche Lehrer. Dies tritt besonders klar zutage in den Vorüberlegungen zum *Paid.* in *Paid.* 1 und im Vorwort zu *Quis div. salv.* in den Kapiteln 1-3.

Clemens missionierte unter Heiden, er unterrichtete Taufbewerber, belehrte Christen und bildete christliche Lehrer und Seelenführer aus. Dies ergab die realgeschichtliche Betrachtungsweise der Schriften des Clemens, die zugleich erklärt, warum in der Forschung das Lehrunternehmen des Clemens auf solch vielfältige Weise gedeutet wird.³⁶⁹ Denn all diese Deutungen schließen einander nicht aus, sie verabsolutieren nur jeweils eine Seite der vielgestaltigen Lehrtätigkeit des Clemens. Das Lehrunternehmen des Clemens war tatsächlich ein »akademischer Katechumenat«,³⁷⁰ es war tatsächlich »eine Art von christlicher Akademie«,³⁷¹ ja auch die alte Auffassung, es sei »zugleich auch eine Vorbereitunganstalt für zukünftige Kätecheten«³⁷² gewesen, ist insofern berechtigt, als Clemens tatsächlich auch christliche Lehrer und Seelenführer ausgebil-

³⁶⁹ Einen knappen Überblick bietet A. Knauber, *Katechetenschule*, S. 244/7.

³⁷⁰ A. Knauber, *Katechetenschule*, S. 262; Dieser akademische Katechumenat spiegelt sich allerdings nicht in den *Strom.* und in den Hypotyposen wider, die sich wohl an Christen richteten, sondern im *Prot.* und im *Paid.*

³⁷¹ H. J. Holtzmann, *Die Kätechese in der alten Kirche = Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstag gewidmet* (Freiburg 1892) 59/110, S. 83; vgl. auch E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology* (Oslo 1938), S. 165.

³⁷² F. Lehmann, *Die Kätechetenschule zu Alexandria* (Leipzig 1896), S. 76; F. Lehmanns an Spekulationen reiche Arbeit bezeichnet W. Völker (*Der wahre Gnostiker*, S. 36 Anm. 2) als »unbrauchbar«. Hier soll nicht die alte Ansicht wiederbelebt werden, die 'alexandrinische Kätechetenschule' habe als eine kirchliche Einrichtung der Ausbildung des Klerus gedient. (Die Literatur verzeichnet R. Nelz, *Die theologischen Schulen*, S. 30 Anm. 13).

det hat, so daß die Bezeichnung ‘Katechetenschule’ für sein Lehrunternehmen nicht »in jedem Fall irreführend«³⁷³ ist.

Die realgeschichtliche Betrachtungsweise der Schriften des Clemens vermittelt somit einen Eindruck von seiner vielfältigen Lehrtätigkeit, die sich aber auf den Unterricht und die Seelenführung beschränkt zu haben scheint, denn es sind keine Schriften des Clemens überliefert, die nicht mit dem Unterricht und der Seelenführung in unmittelbarem Zusammenhang stehen.

3.2.3.1 Der äußere Rahmen der Lehrtätigkeit des Clemens

3.2.3.1.1 Die Beziehung zur christlichen Gemeinde

In welchem Zusammenhang hat Clemens auf diese Weise als Lehrer und Seelenführer gewirkt? Obwohl er selbst sich in seinen Schriften nicht unmittelbar dazu äußert, fällt die Antwort der Forschung auf diese Frage recht einmütig aus. Mit Hinweis auf J. Munck³⁷⁴ und G. Bardy³⁷⁵ wird die Lehrtätigkeit des Clemens als »frei«,³⁷⁶ »privat«,³⁷⁷ »selbstständig«,³⁷⁸ »ohne amtliche Beauftragung«,³⁷⁹ »auf eigene Verantwortung«,³⁸⁰ »nicht kirchlich gebunden«,³⁸¹ »auf eigene Faust«³⁸² oder als »unabhängig«³⁸³ charakterisiert.

G. Bardy³⁸⁴ zeigt zunächst, daß das Zeugnis des Eusebius über die ‘alexandrinische Katechetenschule’ unzuverlässig ist³⁸⁵ und schließt dann aus den Schriften des Clemens, daß dieser nicht an einer offiziellen, vom alexandrinischen Bischof kontrollierten Katechetenschule Katechumenen auf den Empfang der Taufe vorbereitete. Da er in seinen Schrif-

³⁷³ W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 85.

³⁷⁴ *Untersuchungen über Clemens*, S. 174 f. 185.

³⁷⁵ *Aux origines*, S. 82 f.; ders., *L'enseignement religieux aux premiers siècles* = *RAp* 66 (1938) 641/55. 67 (1938) 5/18, S. 10; ders., *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie* = *VivPen* 2 (1942) 80/109, S. 84.

³⁷⁶ Vgl. z. B. C. Guasco, *La Scuola di Clemente Alessandrino* = *Sophia* 26 (1958) 115/7, S. 117; G. Ruhbach, *Bildung*, S. 302; C. D. G. Müller, *Art. Alexandrien. 1. Historisch* = *TRE* 2 (1978) 248/61, S. 253; M. Wacht, *Klemens von Alexandrien*, S. 68; M. Mees, *Die frühe Christengemeinde*, S. 122.

³⁷⁷ Vgl. z. B. H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung*, S. 595.

³⁷⁸ Vgl. z. B. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 217.

³⁷⁹ Vgl. z. B. N. Brox, *Evangelium und Kultur*, S. 287.

³⁸⁰ Vgl. z. B. P. Brezzi, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane* (Roma 1950), S. 57; M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 3; N. Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike* = K. Kertelge (Hg.), *Mission im Neuen Testament* (Freiburg-Basel-Wien 1982) 190/237, S. 219.

³⁸¹ Vgl. z. B. W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 85.

³⁸² Vgl. z. B. N. Brox, *Evangelium und Kultur*, S. 287.

³⁸³ Vgl. z. B. H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, S. 33.

³⁸⁴ *Aux origines*, S. 82.

³⁸⁵ S. Kap. 3.1.4.

ten die kirchliche Hierarchie ignoriere, habe er als unabhängiger Lehrer auf eigenes Risiko Unterricht erteilt. A. Méhat³⁸⁶ kritisiert mit Recht, daß G. Bardy nur die extreme Alternative zuläßt, nach der Clemens entweder an einer offiziellen Institution unter bischöflicher Kontrolle oder aber völlig unabhängig und ohne jede Beziehung zur christlichen Gemeinde unterrichtet habe, und betont demgegenüber die katechetische Tätigkeit des Clemens, die zur Zeit des sich ausbildenden Katechumenats weder institutionalisierter bischöflicher Kontrolle bedurfte hätte, noch in einem rein privaten Rahmen möglich gewesen wäre.

Auch die obige Untersuchung des *Paid.* hat ja eine katechetische Tätigkeit des Clemens sehr wahrscheinlich gemacht. Aber dieses Ergebnis allein trägt noch nicht zur näheren Bestimmung des Rahmens seines Unterrichts bei, da es über die Organisation des Katechumenats in Alexandria zur Zeit des Clemens keine anderen Zeugnisse gibt als die Schriften des Clemens, die es gerade zu erhellen gilt. Die Frage, wie frei und unabhängig Clemens war und in welchem Verhältnis er zur alexandrinischen Gemeinde stand, wird also durch den Hinweis auf seine katechetische Tätigkeit nicht beantwortet. Vielmehr ist zu fragen, wie Clemens sich in seinen Schriften zur christlichen Gemeinde, zum Gemeindeleben, zu den kirchlichen Ämtern und zur Kirche überhaupt äußert.

Leider ist es nicht möglich, diese Äußerungen des Clemens mit anderen Nachrichten über die frühe alexandrinische Gemeinde in Beziehung zu setzen, da die Geschichte des alexandrinischen Christentums bis zum Beginn des Episkopats des Demetrius um das Jahr 189 nur in sehr groben Zügen rekonstruierbar ist. W. Bauers These, das alexandrinische Christentum sei gnostischen Ursprungs,³⁸⁷ wurde zwar durch neuere Textfunde insoweit erschüttert, daß man die These »vom orthodoxen Ursprung der Kirchengemeinde Alexandriens mindestens mit dem gleichen Recht gelten lassen«³⁸⁸ muß, aber seine These, daß das Christentum in Alexandria bis tief ins zweite Jahrhundert hinein »ausgesprochen unorthodox«³⁸⁹ war, ja daß sich vermutlich überhaupt noch keine klaren Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie herausge-

³⁸⁶ *Étude*, S. 62/70.

³⁸⁷ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen 1964), S. 49/64.

³⁸⁸ M. Mees, *Die frühe Christengemeinde*, S. 117; vgl. C. H. Roberts, *Early Christianity in Egypt. Three notes* = *JEA* 40 (1954) 92/6; J. M. Plumley, *Early Christianity in Egypt* = *PEQ* 89 (1957) 70/81; H.-F. Weiss, *Die Bedeutung neuer Textfunde für die Frühgeschichte des Christentums in Ägypten* = *Koptologische Studien in der DDR* (Halle 1956) 220/35 = *WZ(H)*; R. van den Broek, *Niet-gnostisch Christendom in Alexandria voor Clemens en Origenes* = *NedThT* 33 (1979) 287/99; M. Mees, *Rechtgläubigkeit und Häresie*, S. 723/5.

³⁸⁹ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, S. 63.

bildet hatten,³⁹⁰ hat bis heute ihre Gültigkeit nicht verloren.³⁹¹ So ist ja auch Clemens bemüht, seine Adressaten zur Auseinandersetzung mit Irrlehrern überhaupt erst zu befähigen,³⁹² weil wohl die Grenze zu ihnen nicht offenkundig war.

Dieser geistig-theologischen Indifferenz in der alexandrinischen Gemeinde entsprach allem Anschein nach auch die Offenheit ihrer Verfassung. Offensichtlich wurde Demetrius der erste Vertreter eines monarchischen Episkopats,³⁹³ und Hieronymus³⁹⁴ berichtet, daß bis zur Zeit des Heraclas und des Dionysius die Presbyter selbst ein Mitglied ihres Presbyteriums zum Bischof wählten und ernannten.³⁹⁵ Dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß Clemens weder den Gedanken des Mon-episkopates noch den der bischöflichen Sukzession entfaltete, obwohl er die Schriften des Irenäus kannte.³⁹⁶

M. Hornschuh³⁹⁷ vertritt nun sogar die Auffassung, die alexandrinische Gemeinde sei bis ins dritte Jahrhundert hinein ein Konglomerat locker gefügter Zirkel von Schülern und Lehrern gewesen, es habe in Alexandrien nicht eigentliche Gemeinden gegeben, sondern vielmehr verschiedene Schulen und das alexandrinische Christentum sei von den διδάσκαλοι, nicht von den Klerikern repräsentiert worden.³⁹⁸ Auch wenn die frühe alexandrinische Gemeinde noch nicht straff organisiert war, auch wenn sie sich aus vielen, vor allem gnostischen, Gruppierungen zusammensetzte, so ist die These M. Hornschuhs, die alexandrinische Gemeinde habe sich lediglich aus verschiedenen Schulen konstituiert,³⁹⁹ doch sicher überspitzt, wie eine Untersuchung der Schriften des Clemens zeigt.

³⁹⁰ Ebd., S. 62.

³⁹¹ Vgl. z. B. R. Trevijano, *The Early Christian Church of Alexandria = StPatr.* 12 (1975) 471/7, S. 474 f.; W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 77; C. D. G. Müller, *Art. Alexandrien*, S. 252.

³⁹² S. o. S. 68 f.

³⁹³ Vgl. z. B. M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 199 f.

³⁹⁴ Ep. 146,1 (*CSEL* 56, 310.8/13, Hilberg).

³⁹⁵ Auf die Diskussion dieser Stelle kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. E. W. Brooks, *The ordination of the early bishops of Alexandria = JThS* 2 (1901) 612 f.; C. Gore, *On the Ordination of the early bishops of Alexandria = JThS* 3 (1902) 278/82; K. Müller, *Die älteste Bischofswahl und -weihe in Rom und Alexandrien = ZNW* 28 (1929) 274/96; W. Telfer, *Episcopal Succession in Egypt = JEH* 3 (1952) 1/13; E. W. Kemp, *Bishops and Presbyters at Alexandria = JEH* 6 (1955) 125/42; J. Léuyer, *Le problème des consécrations épiscopales dans l'Église d'Alexandrie = BLE* 65 (1964) 241/57; ders., *La succession des évêques d'Alexandrie aux premiers siècles = BLE* 70 (1969) 81/99; A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 173/9.

³⁹⁶ S. o. S. 68.

³⁹⁷ *Das Leben des Origenes*, S. 193/203.

³⁹⁸ Vgl. auch R. Trevijano, *The Early Christian Church*, S. 474/7; C. D. G. Müller, *Art. Alexandrien*, S. 252 f.

³⁹⁹ Vgl. bes. M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 200 Anm. 77.

Bezeichnenderweise versucht M. Hornschuh, seine These mit dem Hinweis zu erklären: »An der verfaßten Kirche, ihren Ämtern und Gottesdiensten, lebt Klemens im Grunde vorbei.«⁴⁰⁰ Er verweist auf H. von Campenhausen,⁴⁰¹ der allerdings an der angegebenen Stelle ergänzt: »daß es dies alles in der Umgebung des Clemens bereits gab, ist nicht zu bezweifeln.«⁴⁰²

Die verschiedenen Untersuchungen über die Aussagen des Clemens zur Kirche, ihren Sakramenten und Ämtern⁴⁰³ geben einen Einblick in die Verhältnisse des alexandrinischen Christentums und erhellen die Beziehung des Clemens zur alexandrinischen Gemeinde. Die ekklesiologischen Aussagen des Clemens haben eine deutliche antihäretische Tendenz und setzen »dem gnostischen Wahrheitsanspruch den der Kirche entgegen«,⁴⁰⁴ indem sie zeigen, 'daß die menschlichen Zusammenschlüsse, die sie (die Irrlehrer) veranstaltet haben, jünger sind als die katholische Kirche'⁴⁰⁵ und daß deshalb die 'Irrlehren Neuerungen und Verfälschungen'⁴⁰⁶ sind. Clemens setzt sich also nicht nur mit gnostischen Irrlehrern auseinander, sondern auch mit konkreten gnostischen Gemeinschaften, denen er das Recht abspricht, sich ἐκκλησία zu nennen. 'Die Irrlehrer rühmen sich, Vorsteher zu sein, allerdings mehr einer Schulrichtung als einer Kirche.'⁴⁰⁷

Aufgrund dieser Auseinandersetzung des Clemens mit konkreten gnostischen Gemeinschaften liegt die Vermutung nahe, daß er mit der ἐκκλησία, der er sich zugehörig fühlte und von der er »mit Wärme, ja mit Begeisterung«⁴⁰⁸ spricht, ebenfalls keine abstrakte Größe, sondern eine konkrete Gemeinschaft meint. Diese Vermutung wird im *Paid.* voll und ganz bestätigt. Hier erwähnt Clemens nicht nur Taufe⁴⁰⁹ und Eucharisti-

⁴⁰⁰ M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 199 Anm. 74.

⁴⁰¹ *Kirchliches Amt*, S. 220 f.

⁴⁰² Ebd., S. 220.

⁴⁰³ Vgl. bes. G. Kretschmar, *Jesus Christus*, S. 229/47; W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, S. 153/60; F. Hofmann, *Die Kirche*; F. Normann, *Didaskaleion* = R. Bäumer, H. Dolch (Hg), *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für J. Höfer* (Freiburg-Basel-Wien 1967) 254/61; J. Bernard, *Die apologetische Methode*, S. 182/95; E. Schröfner, »Gnostisches« Christentum, S. 142/83; A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 27/42.

⁴⁰⁴ J. Bernard, *Die apologetische Methode*, S. 182.

⁴⁰⁵ Strom. 7,106,3 (17, 75.7/9): ὅτι γάρ μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν; vgl. z. B. Strom. 1,95,6 (52, 61.22 f.); 7,92,3 (17, 65.19/21).

⁴⁰⁶ Strom. 7,107,2 (17, 76.4).

⁴⁰⁷ Strom. 7,92,7 (17, 65.35): αὐχοῦσι προΐστασθαι διατριβῆς μᾶλλον ή ἐκκλησίας; vgl. Strom. 1,96,2 (52, 62.1 f.).

⁴⁰⁸ F. Hofmann, *Die Kirche*, S. 13.

⁴⁰⁹ Taufe bedeutet auch Aufnahme in die Kirche. Vgl. *Paid.* 1,26,3-27,2 (12, 105.27/106.18) und dazu M. Mees, *Die frühe Christengemeinde*, S. 124 f.

stie,⁴¹⁰ hier spricht er nicht nur von Hirten, Vorstehern,⁴¹¹ Presbytern,⁴¹² Episkopen und Diakonen,⁴¹³ hier zeigt er vor allem auch seine Kenntnis christlicher Agapefeiern,⁴¹⁴ und sein Bericht vom Verhalten der christlichen Gottesdienstbesucher⁴¹⁵ könnte nicht anschaulicher sein. Hier zeigt sich ohne Zweifel die Existenz einer christlichen Gemeinde mit ihren Ämtern, Sakramenten und gottesdienstlichen Feiern, die Clemens offensichtlich aus eigener Erfahrung kannte und in deren Gemeinschaft er beheimatet war und beheimatet wollte.

Diese These bedarf angesichts der vorherrschenden Auffassung, Clemens habe sich von der christlichen Gemeinde distanziert, einer näheren Begründung. Clemens hat zwar unbestreitbar viele Berührungspunkte mit den Gnostikern, die ihn als distanzierten Kirchenchristen erscheinen lassen,⁴¹⁶ da aber in Alexandrien die Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie fließend war, müssen solche Berührungspunkte mit der Gnosis noch keine Distanz zum Kirchenchristentum signalisieren, vor allem wenn nicht nach theologischgeschichtlichen Bezügen gefragt wird, sondern ausschließlich nach dem realgeschichtlichen Kontext der Lehrtätigkeit des Clemens. Einer solchen historischen Betrachtungsweise kann nicht entgehen, daß die *Strom.*, die allgemein als ein Zeugnis für die Distanz des Clemens von der alexandrinischen Gemeinde interpretiert werden, seine Verbundenheit mit dem Gemeindechristentum zeigen.

Es wurde schon auf die Auseinandersetzung des Clemens mit den einfachen Gläubigen, den ὄρθοδοξασθαί, hingewiesen. Diese einfachen Gläubigen müssen keine soziologisch festumrissene Gruppe ungebildeter Christen sein,⁴¹⁷ vielmehr dürften sie Vertreter des Gemeindechristentums sein, die unabhängig von ihrem Bildungsstand ‘einzig und allein den Glauben fordern’.⁴¹⁸ Mit ihnen setzt sich Clemens auseinander und rechtfertigt ihnen gegenüber sein theologisches Bemühen. Dies offenbart einerseits die Distanz des Gemeindechristentums gegenüber der Theologie des Clemens, andererseits aber auch das Bemühen des Clemens, diese Distanz zu entschärfen und die Verbindung mit der christlichen Gemeinde aufrecht zu erhalten. So erklärt er, ‘daß man auch ohne

⁴¹⁰ Vgl. *Paid.* 1,42,2 f. (12, 115.16/24); 1,32,2 (12, 175.28/176.4); 2,19,4-20,1 (12, 167.28/168.11).

⁴¹¹ Vgl. *Paid.* 1,37,3 (12, 112.26/8).

⁴¹² Vgl. *Paid.* 3,63,1 (12, 271.20).

⁴¹³ Vgl. *Paid.* 3,97,2 (12, 289.19 f.).

⁴¹⁴ Vgl. *Paid.* 2,4,3 f. (12, 156.10/21).

⁴¹⁵ Vgl. *Paid.* 3,79,3-81,3 (12, 280.4/281.12).

⁴¹⁶ S. Kap. 7,5.

⁴¹⁷ Dies hat G. Schöllgen (*Ecclesia sordida* (Münster 1984), S. 270/86) für die simplices in den Schriften Tertullians nachgewiesen.

⁴¹⁸ *Strom.* 1,43,1 (52, 28.20).

Kenntnis der Schreibkunst gläubig sein kann'.⁴¹⁹ Clemens kündigte die Gemeinschaft mit den einfachen Gläubigen nicht auf, sondern rechtferigte sein Anliegen gegenüber ihren Vorwürfen. Diese Verbundenheit des Clemens mit dem Gemeindechristentum wird in den *Strom.* nicht nur darin deutlich, daß er sich mit den Vorwürfen der einfachen Gläubigen auseinandersetzt, sie prägt auch sein theologisches Denken.⁴²⁰ So ist der vollkommene Gnostiker eben nicht wesensmäßig, heilsdeterministisch von den einfachen Gläubigen unterschieden und schreibt sie eben nicht, wie er es den gnostischen Irrlehrern unterstellt,⁴²¹ in esoterischer Manier als Psychiker ab, sondern er nimmt sich ihrer als Lehrer und Seelenführer an und bleibt so in der Gemeinschaft mit ihnen.⁴²² Dieses Konzept hat auch ganz praktische Konsequenzen. Der wahre Gnostiker nimmt an den Gemeindegottesdiensten teil, wenngleich ihn dabei seine gnostischen Ideale leiten. 'Der Gnostiker wird mit den einfachen Gläubigen in den Angelegenheiten mitbeten, bei denen sich das Mittun auch geziemt.'⁴²³ Der Gnostiker kennt die kirchlichen Feste und Feiertage,⁴²⁴ die Gebetszeiten⁴²⁵ und die Fasttage,⁴²⁶ er lehnt die kirchliche Praxis nicht ab, weiß aber um ihre eigentliche Bedeutung.⁴²⁷ Damit beweist Clemens nicht nur, wie im *Paid.*, seine Kenntnis des christlichen Gemeindelebens,⁴²⁸ sondern er macht damit zugleich auch deutlich, daß ihm die Verbindung mit der christlichen Gemeinde wichtig ist. Dies zeigen auch die Äußerungen, die Clemens zu den Ämtern in dieser Gemeinde macht. Er erwähnt ganz selbstverständlich Presbyter, Diakon und Laie⁴²⁹ sowie Episkopen, Presbyter und Diakone⁴³⁰ und anerkennt ihre Aufgaben,⁴³¹ auch wenn ihn dies zu Abstrichen von seinem Ideal zwingt, nach dem eigentlich jeder Amtsträger die pädagogische Kompetenz des vollkommenen Gnostikers haben müßte und jeder wahre Gnostiker aufgrund seiner pädagogischen Funktion de facto Amtsträger ist.⁴³² Von diesem Ideal

⁴¹⁹ *Strom.* 1,35,1 (52, 23.6 f.); vgl. *Strom.* 4,58,3 (52, 275.5/7).

⁴²⁰ Vgl. bes. M. Mees, *Die frühe Christengemeinde*, S. 123/6, über den Bezug der Theologie des Clemens zur christlichen Gemeinde.

⁴²¹ Zur tatsächlichen Haltung der Gnostiker s. u. S. 204 f.

⁴²² S. o. S. 76 f.

⁴²³ *Strom.* 7,49,3 (17, 37.1 f.): ὁ γνωστικὸς καὶ συνεύξεται τοῖς κοινότερον πεπιστευκόσι, περὶ δὲ καὶ συμπράττειν καθήκει.

⁴²⁴ Vgl. *Strom.* 7,35,3 (17, 27.14/9); 7,76,4 (17, 54.17/20).

⁴²⁵ Vgl. *Strom.* 7,40,3 (17, 30.28/33).

⁴²⁶ Vgl. *Strom.* 7,75,2 f. (17, 54.4/10).

⁴²⁷ Vgl. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 220.

⁴²⁸ Vgl. noch die Hinweise auf die Eucharistie in *Strom.* 1,5,1 (52, 5.18/20); 1,96,1 (52, 61.26/62.1).

⁴²⁹ Vgl. *Strom.* 3,90,1 (52, 237.21); Vgl. dazu J. B. Bauer, *Die Wortgeschichte von »Laius« = ders., Scholia biblica et patristica* (Graz 1972) 269/74, S. 271.

⁴³⁰ Vgl. *Strom.* 6,107,2 (52, 485.28 f.).

⁴³¹ Vgl. *Strom.* 4,108,1 (52, 295.27/9).

⁴³² Vgl. *Strom.* 7,3,3 f. (17, 4.18/25).

macht nun Clemens insofern Abstriche, als er damit rechnet und lebt, daß nicht jeder wahre Amtsträger auch de iure Amtsträger wird und daß nicht jeder Amtsträger ein vollkommener Gnostiker ist.⁴³³

Dieser ist tatsächlich ein Presbyter der Kirche und ein wahrer Diakon des göttlichen Willens, wenn er die Gebote des Herrn erfüllt und lehrt; er wird nicht aufgrund seiner Erwählung durch Menschen oder aufgrund dessen, daß er Presbyter ist, gerecht genannt, sondern er wird in das Presbyterium aufgenommen, weil er gerecht ist. Und wenn er hier auf Erden nicht durch einen Ehrenplatz ausgezeichnet wird, so wird er doch auf einem der vierundzwanzig Throne sitzen und das Volk richten, wie Johannes in der Offenbarung sagt.⁴³⁴

Obwohl nur die gnostische Vollkommenheit, nicht aber die kirchliche Autorisation den Amtsträger legitimiert, rechnet Clemens damit, daß es Amtsträger gibt, die nur aufgrund ihrer kirchlichen Berufung so genannt werden, und daß es wahre Gnostiker gibt, denen der Ehrenplatz eines Gemeindeamtes vorenthalten wird. Dennoch lässt er sich nicht zur Polemik gegen die Gemeindeämter und ihre Inhaber hinreißen, sondern verspricht dem wahren Gnostiker einen himmlischen Ehrenplatz und bezeichnet die Trias Episkopen-Presbyter-Diakone sogar als ein Abbild der künftigen Heilsordnung.⁴³⁵ Auch hier wird das Prinzip des Clemens deutlich: Der Gnostiker lehnt die Gemeinde, ihre Lebensvollzüge und ihre Ämter nicht ab, aber er weiß um ihre eigentliche Bedeutung. Auch darin zeigt sich, daß es ihm offensichtlich auf die Gemeinschaft mit der christlichen Gemeinde Alexandriens ankam.

Clemens übte seine Lehrtätigkeit nicht rein privat, völlig unabhängig von der christlichen Gemeinde aus. Der Grund dafür dürfte nicht nur in seiner Ekklesiologie zu suchen sein. Vielmehr machte ihm auch das Ideal des vollkommenen Gnostikers, das er sicher auch in seinem eigenen Leben zu verwirklichen suchte, die Förderung seiner Mitchristen zur Pflicht und verbot es ihm, die Gemeinschaft mit den einfachen Gläubigen aufzukündigen, auch wenn diese sein theologisches Bemühen kritisierten. Aufgrund seiner gnostischen Begabung verstand er sich als ihr Lehrer und Seelenführer.

Im Sinne seines weitgefaßten Kirchenbegriffs und unter Berücksichtigung der offenen Struktur der alexandrinischen Gemeinde kann Clemens durchaus als kirchlicher Lehrer bezeichnet werden. Die Frage, ob er, wie es eigentlich dem Gnostiker zukäme, dem Presbyterium der alexandrinischen Gemeinde angehörte oder ob er sich mit der Aussicht auf

⁴³³ Zu dieser Interpretation vgl. bes. E. Schröfner, »Gnostisches Christentum«, S. 159/62.

⁴³⁴ Strom. 6,106,2 (52, 485.10/7).

⁴³⁵ Vgl. Strom. 6,107,2 (52, 485.28/32).

einen himmlischen Ehrenplatz begnügen mußte,⁴³⁶ kann nicht eindeutig beantwortet werden. Zum einen kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß Clemens Presbyter der alexandrinischen Gemeinde war,⁴³⁷ denn er wollte seine Lehrtätigkeit, allen Widerständen von Seiten des Gemeindechristentums zum Trotz, in lebendigem Kontakt mit der alexandrinischen Gemeinde ausüben, zum anderen kann aber auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß er nicht dem Presbyterium angehörte, denn um als Lehrer und Seelenführer tätig zu sein, mußte er nicht Presbyter, wohl aber vollkommener Gnostiker sein. Beides schließt einander nicht aus, sondern bedingt einander, »indem das Charisma die Voraussetzung für das Amt ist«.⁴³⁸ Für seine Lehrtätigkeit bedurfte Clemens also keiner amtlichen Beauftragung. Sollte er dieses gnostische Vollmachtsbewußtsein entwickelt haben, weil ihm die amtliche Beauftragung wegen der Bedenken der Gemeindechristen seiner Theologie gegenüber verweigert wurde? Hatte Bischof Alexander diese Bedenken nicht und weihte er erst Clemens zum Presbyter?⁴³⁹ Diese Vermutungen lassen sich nur als Fragen formulieren, denn die Quellen geben keine eindeutige Auskunft.

3.2.3.1.2 Die ‘alexandrinische Katechetenschule’

Clemens übte seine Lehrtätigkeit also in lebendigem Kontakt mit der alexandrinischen Gemeinde aus. Er war nicht nur ideell an das Christentum gebunden, sondern er stand auch in lebendigem Kontakt mit der konkreten christlichen Gemeinde. Soweit läßt sich der äußere Rahmen seiner Lehrtätigkeit bestimmen. Unterrichtete nun Clemens aber im Rahmen einer Schule mit einem festen Schülerkreis, einer bestimmten Lehrtradition sowie einer Sukzession von Lehrern?

Die Fülle des Materials, das in den Schriften des Clemens überliefert ist und das wohl seinen ‘Sitz im Leben’ im Unterricht des Clemens hat, setzt voraus, daß er einige Zeit benötigte, um dieses Material im Unterricht zu vermitteln. Auch der lange Weg, den seine Schüler zurücklegen mußten, um vollkommene Gnostiker zu werden, bedingt, daß Clemens bestimmte Schüler einen längeren Zeitraum hindurch als Lehrer unterrichtete und als Seelenführer begleitete. Er dürfte also einen festen Schülerkreis gehabt haben, der sich aus Ungetauften, aus Taufbewerbern und aus Christen zusammensetzte. Vielleicht waren darunter auch einige Schüler, die Clemens für das Christentum geworben, zur Taufe geführt und dann auf dem Weg zur Vervollkommnung ihres christlichen Lebens

⁴³⁶ Vgl. *Strom.* 6,106,2 (52, 485.10/7).

⁴³⁷ Vgl. A. Méhat, *Étude*, S. 56.

⁴³⁸ J. Bernard, *Die apologetische Methode*, S. 106.

⁴³⁹ Vgl. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge 1957), S. 4.

begleitet hatte. Es kann also von einem Schülerkreis des Clemens gesprochen werden, so sehr er wahrscheinlich auch sporadische Hörer hatte, die zum Beispiel den Adressatenkreis des im Hauptteil von *Quis div. salv.* überlieferten Vortrages gebildet haben dürften.

Doch verstand sich Clemens deswegen nicht als Leiter einer Schule (*διατριβή*). Er hätte diese Bezeichnung für sein Lehrunternehmen zurückgewiesen, da er mit *διατριβή* die menschlichen Zusammenschlüsse der Irrlehrer bezeichnete.⁴⁴⁰

Clemens verstand sich zwar als Glied einer Kette von Lehrern, die die apostolische Paradosis unversehrt bewahrt und weitergegeben haben,⁴⁴¹ doch betont J. Bernard⁴⁴² mit Recht, daß Clemens hier nur spärliche Anleihen beim heidnisch-philosophischen Diadochegedanken und bei der gnostischen Idee einer Geheimtradition machte, denn im wesentlichen ist die tradierte apostolische Paradosis mit der kirchlichen Paradosis identisch. Es handelt sich nur in dem Sinne um eine Schultradition, als Clemens die Kirche selbst als *διδασκαλεῖον* bezeichnet.⁴⁴³

Die von den Lehrern tradierte mündliche Überlieferung meint nicht die Lehrtradition einer bestimmten Schule, sondern die kirchliche Paradosis. Dies wird schon dadurch deutlich, daß Clemens diese Paradosis nicht nur von alexandrinischen Lehrern empfangen hatte.⁴⁴⁴

Clemens mag den Pantainos gehört haben,⁴⁴⁵ seine Schriften geben deutlich zu erkennen, daß er sich nicht ausschließlich als seinen Nachfolger verstand, sondern die ‘selige Überlieferung’⁴⁴⁶ aller seiner Lehrer, aller ‘seligen und wahrhaft bedeutenden Männer’⁴⁴⁷ bewahren und überliefern wollte.

Der Paradosis- und Sukzessionsgedanke des Clemens meint also weder die Lehrtradition einer bestimmten Schule noch die Sukzessionskette von Lehrern einer bestimmten Schule. Der Nachricht des Eusebius, Clemens sei dem Pantainos in der Leitung einer Schule nachgefolgt,⁴⁴⁸ muß somit aus zwei Gründen mit Skepsis begegnet werden. Zum einen verstand sich Clemens nicht nur als Nachfolger eines bestimmten Lehrers, zum andern kann die von Eusebius behauptete Identität des von Clemens ge-

⁴⁴⁰ Vgl. *Strom.* 7,92,7 (17, 65.35).

⁴⁴¹ S. o. S. 68.

⁴⁴² *Die apologetische Methode*, S. 103 f.

⁴⁴³ *Paid.* 3,98,1 (12, 289.27); vgl. dazu bes. F. Normann, *Didaskaleion*, der allerdings nicht darauf hinweist, daß es sich bei dem Begriff *διδασκαλεῖον* um eine – vom Zusammenhang geforderte – Konjektur O. Stählihs handelt.

⁴⁴⁴ Vgl. *Strom.* 1,11 (52, 8.16/9.8).

⁴⁴⁵ S. o. S. 41.

⁴⁴⁶ *Strom.* 1,12,1 (52, 9.10 f.).

⁴⁴⁷ *Strom.* 1,11,1 (52, 8.19 f.).

⁴⁴⁸ S. Kap. 3.1.4.

priesenen Lehrers in Ägypten mit Pantainos zumindest nicht als sicher gelten.⁴⁴⁹

Die ‘alexandrinische Katechetenschule’ zur Zeit des Clemens scheint vielmehr darin bestanden zu haben, daß sich um Clemens ein Kreis von Schülern sammelte, der sich aus Ungetauften, Taufbewerbern, getauften Christen und möglichen künftigen christlichen Lehrern und Seelenführern zusammensetzte, von denen zumindest einige einen längeren Zeitraum hindurch Schüler des Clemens waren. Clemens wirkte in diesem Schülerkreis als Lehrer und Seelenführer und übte seine Lehrtätigkeit in lebendigem Kontakt mit der christlichen Gemeinde aus. Er unterrichtete nicht im Rahmen einer privaten Schule, doch bleibt offen, in welchem konkreten Verhältnis er zur christlichen Gemeinde stand, da sich weder klären läßt, ob er Presbyter der alexandrinischen Gemeinde war, noch ob und inwiefern die Gemeinde ihn materiell unterstützte.

Die Quellen geben weder Auskunft darüber, wo Clemens seinen Unterricht erteilte und wo er wohnte, noch wovon er seinen Lebensunterhalt bestritt. Höchstens *Protr.* 94,2 könnte als ein Hinweis darauf verstanden werden, daß Clemens von seinen Schülern keine Bezahlung verlangte: An das Zitat von *Jes* 55,1 schließt Clemens an: ‘Ohne Lohn wird dir Gott geoffenbart. Die Wahrheit wird nicht verschachert.’⁴⁵⁰ Es ist also unwahrscheinlich, daß Clemens von seinen Schülern Honorare verlangte.

Während es aufgrund des reichhaltigen Unterrichtsmaterials, das in den Schriften des Clemens überliefert ist, sehr wahrscheinlich ist, daß er sich hauptsächlich seiner Lehrtätigkeit widmete, bleibt es offen, ob die Schüler, die er einen längeren Zeitraum hindurch unterrichtete, ganz mit dem Unterricht bei ihm beschäftigt waren, oder ob sie daneben noch andere Lehrer besuchten oder einen Beruf ausübten.

3.3 *Origenes*

Das Kapitel über die christlichen Lehrer in Alexandrien soll mit einem Ausblick auf die Geschichte des christlichen Lehrertums in Alexandrien und Ägypten im dritten Jahrhundert schließen, vor allem mit einem Ausblick auf die Lehrtätigkeit des Origenes, denn sein Werk ist nicht nur ein Meilenstein in der Geschichte der Theologie, sondern sein Leben wird auch immer wieder als ein Meilenstein in der Geschichte des christlichen Lehrertums interpretiert, da seine Lebensgeschichte »den Abbruch des alten freien Lehrerstandes in der alexandrinischen Bischofskirche«⁴⁵¹

⁴⁴⁹ S. o. S. 42.

⁴⁵⁰ *Protr.* 94,2 (12, 69,6 f.): ἀμισθεί σοι δειχθήσεται ὁ θεός· οὐ καπηλεύεται ἡ ἀλήθεια.

⁴⁵¹ G. Kretschmar, *Origenes* = H. Fries, G. Kretschmar (Hg), *Klassiker der Theologie* 1 (München 1981) 26/43, S. 27.

markiere. Im Rahmen dieser ausblickartigen Behandlung der Lehrtätigkeit des Origenes kann nicht auf alle Fragen seiner Biographie eingegangen werden,⁴⁵² es soll aber doch in groben Umrissen ein Bild seiner Lehrtätigkeit entworfen werden.

3.3.1 Das Leben des Origenes

Obwohl Eusebius im 6. Buch seiner Kirchengeschichte bei der Darstellung der Lebensgeschichte des Origenes von apologetischen Absichten geprägt ist⁴⁵³ und zum Teil nur sehr vage oder gar einander widersprechende Aussagen macht, ist diesem Bericht zwar mit Vorsicht, jedoch nicht mit radikaler Skepsis zu begegnen,⁴⁵⁴ denn offensichtlich verfügte Eusebius in Cäsarea über einiges Material zur Origenesbiographie, während er über die Frühgeschichte der alexandrinischen Kirche kaum informiert war.⁴⁵⁵ Doch zeigt die Forschung zur Lebensgeschichte des Origenes, daß es kaum möglich ist, im Bericht des Eusebius historisch Zuverlässiges von Legendarischem und Tendenziösem zu trennen. So läuft jeder Versuch, die Lebensgeschichte des Origenes nachzuzeichnen, Gefahr, die Fülle der Hypothesen durch neue zu ergänzen. Dennoch soll im folgenden versucht werden, die *Origenesvita* anhand eines bisher wenig beachteten Details des eusebianischen Berichts zu erhellen.

3.3.1.1 Die bischöfliche Beauftragung des Origenes mit dem Katechumenenunterricht

Die Origenesbiographie des Eusebius gibt nämlich erstaunlicherweise Auskunft darüber, wovon Origenes seinen Lebensunterhalt bestritt. Nach dem Martyrium seines Vaters nahm sich eine reiche Christin des jungen Origenes an und gewährte ihm Wohnung und Unterhalt.⁴⁵⁶ Doch schon bald hatte sich Origenes genügend Kenntnisse erworben, um sich als Grammatiklehrer seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen.⁴⁵⁷ Nach dem Bericht des Eusebius kamen bald darauf Heiden zu ihm und

⁴⁵² Vgl. dazu bes. P. Nautin, *Origène 1* (Paris 1977).

⁴⁵³ G. Ruhbach (*Apologetik und Geschichte*, S. 8/20) betont allerdings, daß »Eusebs Parteinahme für Origenes nicht überschätzt werden« (ebd., S. 11) darf.

⁴⁵⁴ Vgl. bes. W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 87/9 gegen H. Koch, *Art. Origenes = RECA* 18,1 (1942) 1036/59, S. 1036/40; M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*.

⁴⁵⁵ S. Kap. 3.1.4.

⁴⁵⁶ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,2,12-14 (GCS 9.2, 522.14/24, Schwartz); Die Nachricht, diese Frau habe zugleich einen christlichen Irrlehrer namens Paulus aufgenommen, ist angesichts der geistig-theologischen Indifferenz in der alexandrinischen Gemeinde nicht unwahrscheinlich.

⁴⁵⁷ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,2,15 (524.1/6).

baten ihn um christliche Unterweisung, da alle christlichen Lehrer wegen der Verfolgungen aus Alexandrien geflohen waren.⁴⁵⁸ Schließlich befürtragte ihn Bischof Demetrius mit dem Katechumenenunterricht.⁴⁵⁹ Als der Andrang der christlichen Schüler immer größer wurde, gab Origenes den Grammatikunterricht auf, verkaufte seine Bibliothek gegen eine tägliche Rente von vier Obolen⁴⁶⁰ und nahm darüber hinaus keine weitere finanzielle Unterstützung an,⁴⁶¹ sondern führte ein sehr asketisches Leben.

Diese Ereignisse sind nicht mit Sicherheit zu datieren. Ebenso bleibt unklar, ob und wie lange Origenes die Tätigkeit als Grammatiklehrer und als katechetischer Lehrer zugleich ausübte. Doch hat Origenes nach dem Bericht des Eusebius entweder von den Einkünften aus seinem Grammatikunterricht oder von der täglichen Rente aus dem Verkauf seiner Bibliothek seinen Lebensunterhalt bestritten, nicht jedoch von Einkünften, die er aus seiner Tätigkeit als katechetischer Lehrer bezogen hätte. Die Beauftragung des Origenes mit dem Katechumenenunterricht durch Demetrius bedeutete also nach dem Bericht des Eusebius nicht, daß er deswegen von der christlichen Gemeinde finanziell oder materiell unterstützt wurde. Das ist zwar durchaus möglich, aber es ist doch wahrscheinlicher, daß Origenes zunächst ohne speziellen beschöflichen Auftrag aus der Not heraus interessierte Heiden und Taufbewerber unterrichtete.

So war es ihm auch ohne weiteres möglich, sich bei heidnischen Lehrern eine gediegene philosophische Bildung und eine umfassende Allgemeinbildung zu erwerben. Denn zum einen brauchte er keine Rücksichten auf mögliche Bindungen durch einen bischöflichen Auftrag zu nehmen, zum anderen muß der Verkauf seiner Bibliothek nicht seine Abwendung von der heidnischen Bildung oder Literatur bedeuten,⁴⁶² sondern kann durchaus von finanziellen Erwägungen motiviert gewesen sein. So dürften die philosophischen Studien des Origenes⁴⁶³ seiner Zeit als Grammatiklehrer und seiner ersten Zeit als christlicher Lehrer zuzuordnen sein.⁴⁶⁴

Auf diese philosophischen Studien des Origenes soll noch kurz eingegangen werden. Die Frage nach den philosophischen Lehrern des Origenes konzentriert sich in der Forschung auf die Frage, ob sein

⁴⁵⁸ Vgl. Eusebius, *H.E.* 6,3,1 (524.6/10).

⁴⁵⁹ Vgl. Eusebius, *H.E.* 6,3,8 (526.13/9).

⁴⁶⁰ Vgl. Eusebius, *H.E.* 6,3,9 (526.19/528.1).

⁴⁶¹ Vgl. Eusebius, *H.E.* 6,3,11 (528.4/10).

⁴⁶² P. Nautin (*Origène*, S. 417) spricht sogar von einer »Conversion«.

⁴⁶³ Vgl. Eusebius, *H.E.* 6,19,12-14 (562.8/20).

⁴⁶⁴ Vgl. P. Nautin, *Origène*, S. 415.

Philosophielehrer, von dem er in einem in der Kirchengeschichte des Eusebius überlieferten Brief⁴⁶⁵ spricht, mit dem berühmten Platoniker Ammonius Saccas, dem Lehrer Plotins, identisch ist, ob also die Angabe des Porphyrius in einem ebenfalls von Eusebius überlieferten Brief⁴⁶⁶ zutrifft, Origenes sei Schüler des Ammonius Saccas gewesen. Porphyrius berichtet darüber hinaus, Origenes sei erst später zum Christentum übergetreten, während Ammonius Saccas vom Christentum abgefallen sei. Demgegenüber behauptet Eusebius,⁴⁶⁷ beide seien von Geburt an im Christentum erzogen worden und bis an ihr Lebensende Christen geblieben. Diese Angaben des Porphyrius und des Eusebius sind nicht nur in der patrologischen, sondern auch in der philologischen Forschung heftig umstritten, da sie weitgehende Folgen nicht nur für die Klärung des Verhältnisses zwischen Platonismus und Christentum in der Theologie des Origenes haben, sondern auch für die Bestimmung der Ursprünge des Neuplatonismus, da dessen Begründer Plotin Schüler des Ammonius Saccas war.⁴⁶⁸ Die komplizierte Quellenlage kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Ihre wahrscheinlichste Erklärung ist, daß es neben dem christlichen Lehrer Origenes einen heidnischen Neuplatoniker mit demselben Namen gab⁴⁶⁹ und daß auch Ammonius Saccas einen Namensvetter hatte, nämlich einen christlichen Lehrer namens Ammonius.⁴⁷⁰ Das vieldiskutierte Problem, ob Origenes Schüler des Ammonius

⁴⁶⁵ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,19,12-14 (562,8/20).

⁴⁶⁶ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,19,4-8 (558,13/560,17).

⁴⁶⁷ *H. E.* 6,19,9-11 (560,18/562,7).

⁴⁶⁸ So vermutet bes. H. Langerbeck (*Die Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonius Saccas* = ders., *Aufsätze zur Gnosis* (Göttingen 1967) 146/66), daß die Anfänge des Neuplatonismus in einer Begegnung von Platonismus und Christentum liegen, und bezeichnet Ammonius Saccas als »säkularisierten christlichen Philosophen« (ebd., S. 166); vgl. P. Nautin, *Origène*, S. 201; M. Baltes, *Art. Ammonios Sakkas* = RAC Suppl. 3 (1985) 323/32, S. 330/2.

⁴⁶⁹ Vgl. bes. K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker* (München 1962); ferner H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins* = ders., *Platonica minora* (München 1976) 324/60; W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes* = ders., *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966) 1/45; H. Dörrie, *Art. Ammonios Sakkas* = TRE 2 (1977) 463/71; R. Goulet, *Porphyrius, Ammonius, les deux Origène et les autres ...* = RHPH 57 (1977) 471/96, S. 483/91; H.-R. Schwyzler, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins* (Opladen 1983), S. 22/5; zur Identität beider Origenes vgl. R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène* (Paris 1935), S. 231/62; H. Crouzel, *Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Sakkas* = BLE 57 (1956) 193/214; ders., *Notes critiques sur Origène* = BLE 59 (1958) 3/8; F. H. Kettler, *War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?* = J. Fontaine, C. Kannengiesser (Hg), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou* (Paris 1972) 327/34; ders., *Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrius* = A. M. Ritter (Hg), *Kerygma und Logos* (Göttingen 1979) 322/8.

⁴⁷⁰ Vgl. H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins*; E. R. Dodds, *Numenios und Ammonios* = C. Zintzen (Hg), *Der Mittelplatonismus* (Darmstadt 1981) 488/517, S. 506/17; M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 13/6; W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes*; H. Dörrie, *Art. Ammonios Sakkas*; H.-R. Schwyzler, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, S. 19/21; zur Identität beider vgl. K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, S. 36/9; H. Langerbeck, *Die Verbindung*; F. H. Kettler, *War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?*; M. Baltes, *Art. Ammonios Sakkas*, S. 324.

Saccas war, dürfte mit H.-R. Schwyzer⁴⁷¹ dahingehend zu lösen sein, daß der Philosophielehrer, den Origenes in seinem Brief⁴⁷² erwähnt, wohl nicht mit Ammonius Saccas identisch ist,⁴⁷³ daß Origenes also nicht Schüler des Ammonius Saccas war, so sehr es möglich sein kann, daß er in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in Alexandrien gelegentlich den Ammonius Saccas hörte.⁴⁷⁴

Nach diesem knappen Überblick über die philosophischen Studien des Origenes soll nochmals zusammenfassend festgehalten werden, daß die Art und Weise, in der er zunächst seinen Lebensunterhalt auch als christlicher Lehrer bestritt, zur Vorsicht mahnt gegenüber der Angabe des Eusebius,⁴⁷⁵ Origenes sei bereits in seinem 18. Lebensjahr offiziell beauftragter katechetischer Lehrer gewesen.⁴⁷⁶ Da auch die Spätdatierung M. Hornschuhs⁴⁷⁷ mit ihren verschiedenen Motivreihen nicht zu überzeugen vermag, hat die Auffassung P. Nautins⁴⁷⁸ die meiste Wahrscheinlichkeit für sich, Demetrius habe die Initiative des Origenes anerkannt und bestätigt und ihn im Jahre 211 zum Katechumenenlehrer bestellt, als sich nach dem Tod des Septimius Severus die Wogen der Verfolgung gelegt hatten. Ausdrücklich sei hier vermerkt, daß auch diese These lediglich ein hohes Maß an Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann.

Da aber Eusebius anschließend noch zweimal betont, Demetrius habe den Origenes mit dem Unterricht beauftragt,⁴⁷⁹ ist es doch sehr wahrscheinlich, daß er bischöflich beauftragter und wohl auch von der Gemeinde bezahlter christlicher Lehrer war, auch wenn er den eigentlichen Katechumenenunterricht bald an Heraclas abtrat, um sich selbst ganz dem höheren christlichen Unterricht zu widmen.⁴⁸⁰ Diesen höheren Unterricht erteilte Origenes nach dem Zeugnis des Eusebius⁴⁸¹ als bischöflich beauftragter Lehrer an Christen, Häretiker und Heiden und beschränkte sich dabei nicht nur auf den Unterricht im Christentum,

⁴⁷¹ *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, S. 28/39.

⁴⁷² Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,19,12-14 (562,8/20).

⁴⁷³ H.-R. Schwyzer (*Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, S. 35 Anm. 51) weist darauf hin, daß diese Identität erstmals 1955 von H. Dörrie (*Ammonios, der Lehrer Plotins*, S. 354) und in seiner Nachfolge von R. Goulet (*Porphyrius, Ammonius, les deux Origène et les autres* ..., S. 495) bestritten wurde.

⁴⁷⁴ Vgl. H.-R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, S. 36.

⁴⁷⁵ *H. E.* 6,3,3 (524,14/20).

⁴⁷⁶ Dieser Angabe des Eusebius vertrauen z. B. W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 90/2; G. Kretschmar, *Origenes*, S. 27.

⁴⁷⁷ *Das Leben des Origenes*, S. 16/25. 203/9; M. Hornschuh datiert ins Jahr 217 nach der Rückkehr des Origenes aus Palästina.

⁴⁷⁸ *Origène*, S. 417.

⁴⁷⁹ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,14,11 (552,13/6) nach der Romreise des Origenes; *H. E.* 6,19,19 (566,1/4): Demetrius rief Origenes aus Palästina nach Alexandrien zurück.

⁴⁸⁰ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,15 (552,16/25).

⁴⁸¹ *H. E.* 6,18,2-4 (556,12/27).

sondern bot eine regelrechte Einführung in die ἐγκύλιος παιδεία. Dies scheint für einen kirchlich beauftragten Lehrer in der Tat sehr erstaunlich und ungewöhnlich zu sein⁴⁸², und offensichtlich reibt sich nicht erst G. Ruhbach⁴⁸³ daran, sondern diese Entwicklung des Unterrichts des Origenes dürfte auch schon in der alexandrinischen Gemeinde für genügend Zündstoff gesorgt haben und einer der vielfältigen Gründe⁴⁸⁴ dafür gewesen sein, daß er wohl in den Jahren 231-233 Alexandrien verließ,⁴⁸⁵ um in Cäsarea seine Unterrichtsmethode zur vollen Entfaltung zu bringen,⁴⁸⁶ allerdings dann als ordinierter Presbyter, denn bereits um 230/31 war er in Cäsarea zum Presbyter geweiht worden.⁴⁸⁷

Vielleicht weist eine letzte Nachricht des Eusebius über den Lebensunterhalt des Origenes darauf hin, daß bereits in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in Alexandrien die Spannungen so groß geworden waren, daß er nicht mehr von der Gemeinde finanziell unterstützt wurde. Eusebius⁴⁸⁸ berichtet, ein Mäzen namens Ambrosius⁴⁸⁹ habe dem Origenes Schnellschreiber und Schönschreiberinnen zur Verfügung gestellt und ihn auch ansonsten finanziell unterstützt. Sollte Origenes diese finanzielle Unterstützung nicht nur angenommen haben, weil sie ihm eine intensive literarische Tätigkeit ermöglichte, sondern auch, weil er von der Gemeinde keine weiteren Einkünfte mehr bezog? Die Origenesbiographie wird mit vielen solcher Fragezeichen belastet bleiben.

3.3.1.2 Das Verhältnis des Origenes zur christlichen Gemeinde

In diesem Ausblick auf die Lehrtätigkeit des Origenes sei nochmals unterstrichen, daß er zunächst in Alexandrien (seit 211?) mit bischöflichem Auftrag und dann (seit 233?) in Cäsarea als geweihter Presbyter christli-

⁴⁸² Auch Clemens scheint ein solches Konzept höchstens ansatzweise verwirklicht zu haben, und zwar vor einem christlichen Publikum.

⁴⁸³ *Bildung*, S. 302: Als Origenes den katechetischen Unterricht an Heraclas abtrat, gab er »seinen kirchlichen Auftrag zurück und wirkte wieder als freier Lehrer«. Vgl. auch R. Goulet (*Porphyrius, Ammonius, les deux Origène et les autres ...*, S. 473/8), der vermutet, Eusebius verlege die Unterrichtsverhältnisse des Origenes in Cäsarea nach Alexandrien zurück.

⁴⁸⁴ Das allgemeine Urteil, das auch M. Hornschuh (*Das Leben des Origenes*, S. 209/13) vertritt, macht hauptsächlich den ‚Weihestreit‘ mit Demetrius dafür verantwortlich. W. A. Bienert (*Dionysius*, S. 95/104) vermutet, daß Heraclas den Origenes aus Alexandrien vertrieben habe.

⁴⁸⁵ Vgl. R. P. C. Hanson, *Was Origen Banished From Alexandria?* = *StPatr.* 17,2 (1982) 904/6.

⁴⁸⁶ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,26 (580.10/5).

⁴⁸⁷ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,8,4 (536.6/14).

⁴⁸⁸ *H. E.* 6,23,1 f. (568.22/570.7).

⁴⁸⁹ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,18,1 (556.9/12). Die Verwendung von privaten Schreibern war offensichtlich auch für christliche Schriftsteller nicht ungewöhnlich. Vgl. J. Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung* (Leiden 1984), S. 26 Anm. 143.

chen Unterricht erteilte. Diese wachsende ‘Verkirchlichung’ des Origenes wurde ihm offensichtlich nicht von außen, etwa von den kirchlichen Amtsträgern, aufgezwungen, sondern entsprach vielmehr durchaus seiner eigenen Tendenz.

Ein deutlicher Hinweis darauf ist die wertvolle Nachricht in der Kirchengeschichte des Sokrates:

In Alexandrien werden am Mittwoch und am erwähnten Freitag die Schriften vorgelesen und die Lehrer legen sie aus; alles, was zu dieser Zusammenkunft gehört, geschieht getrennt von der Feier der Mysterien. Und dies ist in Alexandrien alte Sitte, denn auch Origenes lehrte offenbar meist an diesen Tagen in der Kirche⁴⁹⁰

Es scheinen also in Alexandrien an den Stationstagen besondere Wortgottesdienste stattgefunden zu haben, in denen die Lehrer, unter ihnen Origenes, die Predigt hielten. Demetrius beschwerte sich also bei den palästinensischen Bischöfen offensichtlich nicht darüber, daß diese den Origenes überhaupt in Gemeindegottesdiensten predigen ließen, obwohl er kein Presbyter war,⁴⁹¹ denn dies scheint ja auch in Alexandrien in den Gemeindegottesdiensten an den Stationstagen alte Sitten gewesen zu sein, sondern er beschwerte sich vielmehr darüber, daß Origenes in Palästina παρόντων ἐπισκόπων,⁴⁹² das heißt im sonntäglichen eucharistischen Gottesdienst, gepredigt hatte.⁴⁹³ Das war offensichtlich in der Tat nicht üblich, denn die palästinensischen Bischöfe können zu ihrer Verteidigung⁴⁹⁴ »nur drei weithergeholt Beispiele ins Feld führen, und auch bei diesen war die Laienpredigt jedesmal durch den Bischof selber veranlaßt«.⁴⁹⁵ Sollte Origenes tatsächlich in den Gemeindegottesdiensten an den Stationstagen gepredigt haben, so ist dies ein deutlicher Hinweis auf seinen lebendigen Kontakt zur alexandrinischen Gemeinde, der sich auch darin zeigt, daß der vollkommene Christ, den Origenes allerdings nicht, wie Clemens, als Gnostiker bezeichnet,⁴⁹⁶ sich wie der wahre Gno-

⁴⁹⁰ Sokrates, *H. E.* 5,22 (632.45/633.47, Hussey 2): ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ τετράδι καὶ τῇ λεγομένῃ Παρασκευῇ γραφαὶ τε ἀναγινώσκονται, καὶ οἱ διδάσκαλοι ταύτας ἔρμηνεύουσι, πάντα τὰ συνάξεως γίνεται δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς. Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἔθος ἀρχαῖον· καὶ γάρ Ὡριγένης τὰ πολλὰ ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις φαίνεται ἐπὶ τῆς ἑκκλησίας διδάξας;

Das Komma nach γίνεται ist mit C. Schmidt (*Zwei altchristliche Gebete* = A. Deibmann, H. Windisch (Hg), *Neutestamentliche Studien. G. Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht* (Leipzig 1914) 66/78, S. 74) und M. Hornschuh (*Das Leben des Origenes*, S. 194) zu streichen.

⁴⁹¹ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,19,16 f. (564.3/14).

⁴⁹² Eusebius, *H. E.* 6,19,17 (564.13).

⁴⁹³ Vgl. M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes*, S. 194 f.

⁴⁹⁴ Vgl. Eusebius, *H. E.* 6,19,18 (564.14/566.1).

⁴⁹⁵ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 175 Anm. 2; vgl. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1924), S. 371 Anm. 2; W. Brandmüller, *Laien auf der Kanzel* = *ThGl* 63 (1973) 321/42, S. 324.

⁴⁹⁶ Vgl. N. Brox, *Der einfache Glaube*, S. 182.

stiker des Clemens⁴⁹⁷ der einfachen Gläubigen annimmt, was Origenes selbst in seiner Predigtätigkeit praktizierte.⁴⁹⁸ Origenes geht sogar so weit, daß er »das Idealbild des gnostischen Pneumatikers mit dem kirchlichen Amt verbindet und den Kleriker an ihm mißt«.⁴⁹⁹

Sein lebendiger Kontakt zur christlichen Gemeinde zeigt sich auch an dem Bild, das er in seinen Schriften vom christlichen Lehrer entwirft.⁵⁰⁰ In der Regel sind die Amtsträger Lehrer, auch wenn es noch Lehrer gibt, die nicht dem Klerus angehören.⁵⁰¹

Somit bezeugt nicht nur die Lebensgeschichte des Origenes, sondern auch sein literarisches Werk, daß er »in der Frage der Zuordnung von Amtsträgern und Lehrern an einer Zeitenwende steht«.⁵⁰² Denn auch die christlichen Lehrer Alexandriens waren seit dem Weggang des Origenes Presbyter, so daß die bischöfliche Beauftragung des Origenes tatsächlich eine Phase der Geschichte des christlichen Lehrertums in Alexandria beendete, in der die christlichen Lehrer offensichtlich nicht in einer solch offiziellen Weise an die christliche Gemeinde gebunden waren. Der Grund für diese neue Entwicklung dürfte sein, daß sich die alexandrinische Gemeinde unter dem Einfluß des Demetrios vor allem nach den Wirren der Verfolgung straffer organisierte⁵⁰³ und so auch die Beziehung zu ihren Lehrern reglementierte. Dem entsprach die Tendenz der christlichen Lehrer, mit der Gemeinde in lebendigem Kontakt zu stehen.⁵⁰⁴

3.4. Christliche Lehrer bei Eusebius, H. E. 7,24,6

Aber noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts waren in Ägypten nicht alle Lehrer zugleich Presbyter. Dionysius von Alexandria berichtet

⁴⁹⁷ S. Kap. 3.2.2.3.2.2.

⁴⁹⁸ Vgl. N. Brox, *Der einfache Glaube*, S. 174/83; W. Schütz, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes* (Stuttgart 1984).

⁴⁹⁹ T. Baumeister, *Ordnungsdenken*, S. 150; vgl. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 276/80.

⁵⁰⁰ Vgl. A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. 1. Hexateuch und Richterbuch* (Leipzig 1918), S. 65/88. 2. *Die beiden Testamente mit Ausschluß des Hexateuch und des Richterbuchs* (Leipzig 1919), S. 129/41 und bes. T. Schäfer, *Das Priesterbild im Leben und Werk des Origenes* (Frankfurt-Bern-Las Vegas 1977), S. 103/15.

⁵⁰¹ H. J. Vogt (*Das Kirchenverständnis des Origenes* (Köln-Wien 1974), S. 58/70, bes. S. 61 f.) und T. Schäfer (*Das Priesterbild*, S. 218 f.) zeigen, daß in dieser Weise das Verhältnis von Lehrern und Amtsträgern in den Schriften des Origenes zu bestimmen ist, und überbrücken damit die Alternative, daß Origenes entweder durchgängig einen eigenen Stand von Lehrern annehme (vgl. A. von Harnack, *Die Mission*, S. 370 f.) oder die Lehrer und die Amtsträger durchgängig miteinander identifiziere (vgl. D. van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gemblooux-Paris 1933), S. 233 f.; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 275; A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 128/36).

⁵⁰² T. Schäfer, *Das Priesterbild*, S. 218.

⁵⁰³ S. o. S. 88.

⁵⁰⁴ S. Kap. 3.2.3.1.1.

nämlich in seiner Schrift ‘Über die Verheißungen’,⁵⁰⁵ aus der Eusebius in seiner Kirchengeschichte einige Fragmente überliefert,⁵⁰⁶ daß einige διδάσκαλοι⁵⁰⁷ die ‘Widerlegung der Allegoristen’⁵⁰⁸ genannte Schrift des ägyptischen Bischofs Nepos den biblischen Büchern vorgezogen und die chiliastische Lehre eines tausendjährigen Gottesreiches auf Erden vertreten hätten.⁵⁰⁹ Da es durch ihre Lehre zu Spaltungen und Abfall ganzer Gemeinden kam,⁵¹⁰ reiste Dionysius wohl in den Jahren 253-257⁵¹¹ nach Arsinoe in Mittelägypten und rief ‘die Presbyter und Lehrer der Brüder in den Dörfern’⁵¹² zu einer dreitägigen öffentlichen Untersuchung der Streitfragen zusammen.⁵¹³ Diese Lehrer waren nicht mit den Presbytern identisch⁵¹⁴ oder ihnen assoziiert,⁵¹⁵ da sie in *H. E.* 7,24,⁵⁵¹⁶ unabhängig von den Presbytern erwähnt werden. Sie bildeten also einen eigenen Stand neben den Presbytern.⁵¹⁷

Dionysius von Alexandrien bezeugt somit, daß es in der Mitte des dritten Jahrhunderts in ägyptischen Dörfern neben den Presbytern Lehrer gab, die durch ihre chiliastische Lehre in den Gemeinden Glaubensspaltungen hervorriefen. Sie unterrichteten also offensichtlich Christen und waren bei den Gemeindemitgliedern anerkannt und angesehen. Ihr Ansehen zeigt sich auch darin, daß Dionysius sie zur öffentlichen Erörterung und Entscheidung der Streitfragen heranzog.⁵¹⁸ Während in Alexandrien in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Lehrfunktion zunehmend von Presbytern übernommen wurde, gab es noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts in mittelägyptischen Dörfern einen eigenen Stand von Lehrern, dessen weitere Geschichte nach einer Vermutung A. Harnacks in der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung deutlich wird.

⁵⁰⁵ Eusebius, *H. E.* 7,24,1 (GCS 9.2, 684.21 f., Schwartz): Περὶ ἐπαγγελιῶν.

⁵⁰⁶ Vgl. Eusebius, *H. E.* 7,24 f. (684.21/700.12).

⁵⁰⁷ Eusebius, *H. E.* 7,24,5 (686.23): τινῶν διδάσκαλων.

⁵⁰⁸ Eusebius, *H. E.* 7,24,2 (686.5): ἔλεγχον ἀλληγοριστῶν.

⁵⁰⁹ Vgl. Eusebius, *H. E.* 7,24,5 (686.20/688.7).

⁵¹⁰ Vgl. Eusebius, *H. E.* 7,24,6 (688.10 f.).

⁵¹¹ Vgl. W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 194.

⁵¹² Eusebius, *H. E.* 7,24,6 (688.11 f.): τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις δᾶελφῶν.

⁵¹³ Vgl. Eusebius, *H. E.* 7,24,6-9 (688.8/690.8); Es dürfte sich um eine »lokale Synode« (W. A. Bienert, *Dionysius*, S. 196) gehandelt haben.

⁵¹⁴ Vgl. A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 161.

⁵¹⁵ Vgl. J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church = EeT* 15 (1984) 23/43, S. 32 Anm. 42.

⁵¹⁶ 686.23.

⁵¹⁷ Vgl. A. von Harnack, *Die Mission*, S. 370; P. Stockmeier, *Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike = MThZ* 27 (1976) 217/32, S. 220.

⁵¹⁸ Vgl. G. H. Williams, *The Role of the Layman in the Ancient Church = Greek and Byzantine Studies* 1 (1958) 9/42, S. 39 f.

3.5 Die Lektoren in der Apostolischen Kirchenordnung

Nach den Anweisungen der Apostolischen Kirchenordnung, die um 300 in Ägypten entstand,⁵¹⁹ soll der Lektor εὐγνώμων⁵²⁰ sowie διηγητικός⁵²¹ sein und seine Aufgabe mit dem Bewußtsein erfüllen, daß er den Platz von Evangelisten einnimmt.⁵²² A. von Harnack übersetzt διηγητικός mit »fähig zu klarer Darlegung«,⁵²³ versteht darunter »die Lehrfähigkeit, die Fähigkeit, die heiligen Schriften auszulegen«⁵²⁴ und sieht somit im Lektoren einen Erben des Lehrers.⁵²⁵ A. Faivre⁵²⁶ und R. Gryson⁵²⁷ folgen ihm darin, wenn auch A. Faivre διηγητικός vorsichtiger mit ‘geschickt im Erzählen der Geschichten’⁵²⁸ bzw. ‘geschickt im Reden’⁵²⁹ wiedergibt. Die Anweisung der Apostolischen Kirchenordnung, der Lektor solle διηγητικός sein, kann also lediglich die Erzählkunst bei ihm voraussetzen. Auch die Forderung, der Lektor müsse εὐγνώμων (verständig) sein, muß nicht auf eine Lehrtätigkeit des Lektors anspielen. Vielmehr wurde erwartet, daß der Lektor die Texte, die er vorlas, auch verstand. Vermutlich mußte er darüber hinaus auch in der Lage sein, für Zuhörer, die nicht Griechisch verstanden, griechische Texte ad hoc ins Koptische zu übersetzen. W. C. Till⁵³⁰ vermutet, daß die koptischen Glossen zum griechischen Text des Jesaja in einer Handschrift aus dem dritten Jahrhundert zu diesem Zweck gemacht wurden. Schließlich sind unter den Evangelisten, an deren Stelle der Lektor tritt,⁵³¹ nicht unbedingt charismatische Lehrer zu verstehen, wie A. von Harnack⁵³² annimmt, vielmehr können mit diesen Evangelisten auch die Verfasser der Evangelien gemeint sein. Da die Verfasser der Evangelien selbst nicht mehr sprechen können, tritt der Lektor durch sein Vorlesen an ihre Stelle, indem die Evangelisten gewissermaßen durch ihn sprechen. Da die meisten Zu-

⁵¹⁹ Vgl. A. Faivre, *Fonctions et premières étapes du cursus clérical* (Lille 1975), S. 163/5; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie*, S. 254.

⁵²⁰ *Ap. KO* 19 (27,8, Schermann).

⁵²¹ *Ap. KO* 19 (28,1).

⁵²² *Ap. KO* 19 (28,2): εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστῶν τόπον ἐργάζεται.

⁵²³ A. von Harnack, *Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen* (Leipzig 1886), S. 19.

⁵²⁴ Ebd., S. 81.

⁵²⁵ Ebd., S. 81 f.

⁵²⁶ *Fonctions et premières étapes*, S. 169/71; ders., *Clerc-laïc = RevSR* 57 (1983) 195/220, S. 202 f.

⁵²⁷ *The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church = JES* 19,2 (1982) 176/87, S. 181.

⁵²⁸ A. Faivre, *Fonctions et premières étapes*, S. 170: »habile à raconter les histoires«.

⁵²⁹ A. Faivre, *Clerc-laïc*, S. 202: »habile à parler«.

⁵³⁰ *Koptische Grammatik (Sahidischer Dialekt)* (Leipzig 1955), S. 32 Anm. 5.

⁵³¹ *Ap. KO* 19 (28,2).

⁵³² *Die Quellen*, S. 79.

hörer selbst nicht lesen konnten,⁵³³ konnten sie nur durch einen Lektor den Text der Evangelien kennenlernen. Der Lektor wurde für sie zum Vermittler der Evangelien und nahm für sie den Platz der Evangelisten ein.

Die Apostolische Kirchenordnung ist also kein eindeutiges Zeugnis dafür, daß in Ägypten die Lektoren Nachfolger der Lehrer wurden, deren Aufgabe in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Alexandrien zunehmend von Presbytern übernommen wurde, die aber in mittelägyptischen Dörfern noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts als ein eigener Stand neben den Presbytern bezeugt sind.

⁵³³ Sogar der Bischof konnte ἀγράμματος sein. Vgl. *Ap. KO* 16 (25.2).

KAPITEL VIER

CHRISTLICHE LEHRER IN KARTHAGO

4.1 *Tertullians Leben und Schriften*

Der Hauptzeuge für die Geschichte des christlichen Lehrertums in Karthago ist Tertullian. Die christlichen Lehrer Karthagos sind in seinen Schriften auf doppelte Weise bezeugt. Zum einen erwähnt Tertullian christliche Lehrer und zum andern ist zu fragen, ob und auf welche Weise er selbst als christlicher Lehrer wirkte.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann nicht auf alle Fragen der Tertullianbiographie eingegangen werden. Es genügt der Hinweis, daß die traditionelle Fixierung der Lebensdaten Tertullians¹ trotz der Kritik von T. D. Barnes² die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat.³ Die Frage der Chronologisierung der Schriften Tertullians kann hier ebenfalls nicht ausführlich behandelt werden.⁴ Es wird davon ausgegangen, daß alle Schriften Tertullians nach Karthago gehören und daß zwischen seinen katholischen und seinen montanistischen Schriften unterschieden werden muß.

Es existierte nämlich in Karthago offensichtlich eine eigenständige, von der katholischen Gemeinde getrennte montanistische Gemeinschaft, was bei der Größe Karthagos und der Anzahl der karthagischen Christen durchaus möglich war.⁵ Dieser montanistischen Gemeinschaft wandte sich Tertullian immer mehr zu. So weist er in *adv. Prax.* 1,7 ausdrücklich darauf hin: ‘Und uns (die Montanisten) trennt ja später (nach der ersten Auseinandersetzung mit der Lehre des Praxeas) die Erkenntnis und Verteidigung des Parakleten von den Psychikern (den Katholiken).’⁶ Doch bleibt es offen, wie tief dieser Riß zwischen der montanistischen Gemein-

¹ Geboren ca. 160, Bekehrung zum Christentum vor 195, Hinwendung zum Montanismus um 207, gestorben nach 220; vgl. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien⁸1980), S. 148.

² *Tertullian. A. Historical and Literary Study* (Oxford 1971), bes. S. 57/9.

³ Gegen T. D. Barnes vgl. R. Braun, *Un nouveau Tertullian: Problèmes de biographie et chronologie* = *REL* 50 (1972) 67/84.

⁴ Vgl. R. Braun, »*Deus Christianorum*« (Paris 1962), S. 563/77; T. D. Barnes, *Tertullian*, S. 55; J.-C. Fredouille, *Tertullian et la conversion de la culture antique* (Paris 1972), S. 487 f.

⁵ Karthago dürfte über 100 000 Einwohner gehabt haben (vgl. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida* (Münster 1984), S. 54 f.), von denen wahrscheinlich über 1 000 Christen waren (vgl. ebd., S. 268).

⁶ *adv. Prax.* 1,7 (*CChr. SL* 2, 1160.40 f., Kroymann, Evans).

schaft und der katholischen Gemeinde war.⁷ Einen guten Einblick in das spannungsgeladene Verhältnis dürfte die Einleitung der Schrift *de fuga* geben:

Kürzlich hast du, Bruder Fabius, gefragt, ob man in der Verfolgung fliehen dürfe oder nicht, was irgendwo (*Mt* 10,23) geschrieben steht. Nachdem ich an Ort und Stelle, so weit es der Ort und die Zeit und die Unverschämtheit gewisser Personen zuließ, geantwortet habe, habe ich die Materie halberledigt mit mir genommen, um nun schriftlich in vollständiger Weise auf sie zurückzukommen, zumal dies durch deine Anfrage empfohlen und durch die Zeitumstände an und für sich schon nahegelegt war. Denn je häufiger die Verfolgungen drohen, um so mehr muß geprüft werden, wie der Glaube sie annehmen muß. Dies muß besonders bei euch geprüft werden, die ihr dadurch, daß ihr vielleicht den Parakleten, den Einführer in alle Wahrheit, nicht annehmt, natürlich auch noch mit anderen Fragen beschäftigt seid.⁸

Tertullian war also als Montanist von einem katholischen Christen namens Fabius um Rat gefragt worden, hatte aber wegen des Ortes, der Zeit und der ‘Unverschämtheit gewisser Personen’⁹ nur unvollständig antworten können. Auf der einen Seite war Tertullian also auch noch als Montanist bei den Katholiken als Ratgeber gefragt, auf der anderen Seite macht der Protest einiger Zuhörer aber auch die Spaltung der karthagischen Gemeinde deutlich, gleichgültig ob sich nun katholische Christen darüber beschwerten, daß Fabius einen Montanisten um Rat fragte, oder ob montanistische Christen verhindern wollten, daß Tertullian einem Katholiken einen Rat gab. Diese Spaltung wird auch dadurch deutlich, daß Tertullian die Schilderung der Problematik der Katholiken mit ‘bei euch’¹⁰ beginnt.

Die folgende Untersuchung über die christlichen Lehrer in Karthago zur Zeit Tertullians und über eine mögliche Lehrtätigkeit Tertullians selbst wird also zwischen den katholischen und den montanistischen Schriften Tertullians zu unterscheiden haben.

4.1.1 Tertullians Laienstand

Da die Beantwortung der Frage, ob und in welcher Weise Tertullian als christlicher Lehrer tätig war, davon abhängt, ob er Presbyter der karthagischen Gemeinde war, soll im folgenden auf die Frage nach dem Priestertum bzw. Laienstand Tertullians eingegangen werden.

⁷ Vgl. den Überblick über die neuere Forschung bei R. D. Sider, *Approaches to Tertullian = SecCent* 2 (1982) 228/60, S. 236/8.

⁸ *de fuga* 1,1 (1135,2/13, Thierry); s. Kap. 4.4.2.4.

⁹ *de fuga* 1,1 (1135,4 f., Thierry): quarundam personarum importunitate.

¹⁰ *de fuga* 1,1 (1135,10, Thierry): penes uos.

Die Frage, ob Tertullian Priester war, war ca. 1500 Jahre positiv beantwortet worden aufgrund des Zeugnisses des Hieronymus,¹¹ Tertullian sei bis zur Mitte seines Lebens Presbyter gewesen, dann aber wegen Streitigkeiten mit dem römischen Klerus zum Montanismus abgefallen.¹² Erst die Kritik H. Kellners¹³ und besonders H. Kochs,¹⁴ der sich in weiteren Veröffentlichungen mit den Einwänden K. Kastners¹⁵ und P. de Labriolles¹⁶ auseinandersetzte, erschütterte das Vertrauen in die Angabe des Hieronymus, Tertullian sei Presbyter gewesen. Da Hieronymus diese Angabe möglicherweise aus den Schriften Tertullians erschlossen hat,¹⁷ ist Klarheit bei der Beantwortung der Frage nach dem Priestertum Tertullians nur aus den Schriften Tertullians zu gewinnen.

Die Diskussion über Tertullians Priestertum oder Laienstand steht unter dem schon 1907 von H. Koch formulierten »praeambulum dubitationis«:¹⁸ Daß Tertullian Priester war, »sagt er mit keiner Silbe ausdrücklich und wo er auf den Klerus zu sprechen kommt, rechnet er sich nie in unmißverständlicher Weise zu ihm«.¹⁹ Dem müssen auch K. Kastner²⁰ und P. de Labriolle²¹ zustimmen. Aufgrund auch der neueren Diskussion der Frage nach dem Priestertum Tertullians²² kann ein zweites praeambulum dubitationis formuliert werden: Bei der Diskussion der verschiedenen Tertullianstellen, die darüber Aufschluß geben könnten, ob er sich zu den Priestern oder zu den Laien zählte, geht es kaum um die Frage, ob es Stellen gibt, die Tertullians Priestertum bezeugen,²³ sondern es geht überwiegend um die Frage, ob sich Tertullian an gewissen Stellen in seinen Schriften eindeutig zu den Laien zählt, oder ob sich diese Stel-

¹¹ *de vir. ill.* 53 (SQS 11, 32.14/7, Bernoulli): Hic usque ad medium aetatem presbyter fuit ecclesiae, inidia postea et contumelias clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus in multis libris nouae prophetiae meminit.

¹² Diese Nachricht dürfte hauptsächlich die Lebensgeschichte des Hieronymus selbst widerspiegeln.

¹³ Bes. H. Kellner, *Allgemeine Einleitung zu Tertullians ausgewählten Schriften = BKV* 27 (1912) XXX/XXXII.

¹⁴ *War Tertullian Priester?* = *HJ* 28 (1907) 95/103.

¹⁵ Bes. K. Kastner, *War Tertullian Priester?* = *Wissenschaftliche Beilage zur Germania* 22 (1911) 173/5; dagegen H. Koch, *Tertullian und der römische Presbyter Florinus* = *ZNW* 13 (1912) 59/83, bes. S. 61/8; ders., *Tertullians Laienstand* = *ZKG* 35 (1914) 1/8.

¹⁶ *Tertullien était-il prêtre?* = *BALAC* 3 (1913) 161/77; dagegen H. Koch, *Tertullianisches II* = *ThStKr* 103 (1931) 95/114, S. 108/14.

¹⁷ Vgl. H. Koch, *Tertullianisches II*, S. 113; bes. T. D. Barnes, *Tertullian*, S. 3/12.

¹⁸ H. Koch, *War Tertullian Priester?*, S. 97.

¹⁹ Ebd.

²⁰ *War Tertullian Priester?*, S. 174.

²¹ *Tertullien était-il prêtre?*, S. 163.

²² Vgl. bes. die Kontroverse zwischen T. D. Barnes (*Tertullian*, S. 11 f.) und R. Braun (*Un nouveau Tertullien*, S. 73 f.).

²³ S. Kap. 4.4.2.3. zu *de an.* 9,4 (792.24/36, Waszink).

len möglicherweise auch so interpretieren lassen, daß Tertullian sie auch als Priester geschrieben haben könnte.

4.1.1.1 *De exh. cast. 7,2-4*

Diese Stellen finden sich in zwei montanistischen Schriften Tertullians. In *de exh. cast.* begründet er seine Lehre von der einmaligen Ehe damit, daß auch für die Priester die Wiederverheiratung nicht gestattet sei:

Wir wären Toren, wenn wir glaubten, daß das, was den Priestern nicht erlaubt ist, den Laien erlaubt sei. Nonne et laici sacerdotes sumus? (...) Wo es kein Zusammensitzen des kirchlichen Standes gibt, da opferst du und taufst du und bist du Priester für dich allein; denn wo drei sind, da ist Kirche, mögen es auch nur Laien sein.²⁴ (...) Wenn du also im Notfall das Recht des Priesters hast, so mußt du auch die Disziplin des Priesters haben, um nötigenfalls auch das Recht des Priesters zu haben.²⁵

Tertullian hatte den Laien das Recht, in Notfällen die Sakramente zu spenden, auch schon in seiner katholischen Zeit eingeräumt,²⁶ doch betonte er in seiner montanistischen Zeit das Priestertum der Laien:²⁷ Nonne et laici sacerdotes sumus;²⁸ Dieser Satz wurde oben absichtlich noch nicht übersetzt, denn bei seiner Übersetzung erweist sich mit großer Deutlichkeit, daß jede Übersetzung Interpretation ist.

H. Kellner²⁹ und H. Koch³⁰ übersetzen ‘Sind nicht auch wir Laien Priester?’ und schließen daraus: »Wer so schreibt, gehört den Laien, nicht dem Priesterstand an.«³¹ Bei dieser Übersetzung ist es in der Tat nahezu ausgeschlossen, daß Tertullian die Beziehung zu seinen Adressa-

²⁴ Vgl. C. Andresen, »*Ubi tres, ecclesia est, licet laici.*« = G. Müller, H. Schröder (Hg), *Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Festschrift für G. Krause zum 70. Geburtstag* (Berlin-New York 1982) 103/21.

²⁵ *de exh. cast. 7,2-4* (1024.14/1025.27, Kroymann): Vani erimus, si putauerimus quod sacerdotibus non liceat laici licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? (...) Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus; scilicet ubi tres, ecclesia est, licet laici. (...) Igitur si habes ius sacerdotis in temetipso ubi necesse est, habes oportet etiam disciplinam sacerdotis nec ubi necesse es habere ius sacerdotis.

²⁶ Vgl. *de bapt. 17,1-3* (CChr. SL 1, 291.1/19, Borleffs).

²⁷ Vgl. H. Koch, *Tertullianisches II*, S. 95/108; M. Jourjon, *Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique* = LV(L) 65 (1963) 37/42, S. 38 f.; G. Otranto, *Nonne et laici sacerdotes sumus?* (*Exh. cast. 7,3*) = *VetChr* 8 (1971) 27/47; A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle* (Paris 1971), S. 243/6; M. Bévenot, *Tertullian's thoughts about the christian priesthood* = A. J. de Smedt, P. de Cloedt (Hg), *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers XII lustra complenii oblata 1* (Brugge 1975) 125/37.

²⁸ *de exh. cast. 7,3* (1024.16, Kroymann).

²⁹ BKV² 7, 337.

³⁰ *War Tertullian Priester?*, S. 99; ders., *Tertullian und der römische Presbyter Florinus*, S. 62; ders., *Tertullians Laienstand*, S. 3; ders., *Tertullianisches II*, S. 108.

³¹ H. Koch, *Tertullians Laienstand*, S. 3.

ten vertiefen will, indem er ‘wir’ statt ‘ihr’ zu ihnen sagt, daß er sich also unter Verwendung eines rhetorischen Stilmittels zu den Laien zählt, obwohl er Priester ist.³² Deshalb übersetzt P. de Labriolle³³ »Est-ce que, même laics, nous ne sommes pas prêtres?« (Sind wir nicht, auch wenn wir Laien sind, Priester?), so daß der Redende sowohl Priester als auch Laie sein könnte. Auch wenn H. Koch³⁴ und J. Klein³⁵ dieser Übersetzungsvariante widersprechen, ist G. Otranto³⁶ darin zuzustimmen, daß diese Stelle allein nicht die Frage entscheiden kann, ob Tertullian Priester oder Laie war. Sie muß diese Frage auch nicht alleine entscheiden.

4.1.1.2 *De mon.* 12,1-2

In *de mon.* 11,³⁷ und 12³⁸ leitet Tertullian nochmals das Gebot der einmaligen Ehe vom Verbot der Wiederverheiratung für Kleriker ab, allerdings hebt er hier nicht darauf ab, daß Laien im Notfall die priesterlichen Aufgaben übernehmen können und deswegen die Anweisungen für die Priester auch für sie verbindlich sind, sondern er fragt:

Wie kann (Paulus) den ganzen Stand der Kirche aus einmal Verheirateten zusammengesetzt sehen, wenn nicht diese Disziplin vorher bei den Laien eingehalten wird, aus denen ja der Ordo der Kirche hervorgeht?³⁹

Und wenig später formuliert er schärfer:

Woher kommen denn die Bischöfe und der Klerus; Kommen sie nicht aus der Allgemeinheit? Wenn nicht alle in einmaliger Ehe leben, woher sollen dann die einmal Verheirateten für den Klerus kommen? Oder soll irgend ein besonderer Stand einmal Verheirateter eingerichtet werden, aus dem der Klerus ausgewählt wird? Aber wenn wir überheblich und erregt gegenüber dem Klerus werden, dann sind wir alle eins, dann sind wir alle Priester, weil er uns zu Priestern für Gott und den Vater gemacht hat. Wenn wir aber aufgefordert werden, die priesterliche Disziplin zu übernehmen, dann legen wir unsere priesterliche Kopfbedeckung ab und sind in Stufen eingeteilt.⁴⁰

³² So P. de Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?*, S. 170; R. Braun, *Un nouveau Tertullien*, S. 73 f.

³³ *Tertullien était-il prêtre?*, S. 168.

³⁴ *Tertullianisches II*, S. 108/11.

³⁵ *Tertullian* (Düsseldorf 1940), S. 270/3.

³⁶ *Nonne et laici sacerdotes sumus?*, S. 38.

³⁷ 1244.28/31, Dekkers.

³⁸ 1247.1/1248.41, Dekkers.

³⁹ *de mon.* 11,4 (1244.28/31, Dekkers): Quomodo totum ordinem ecclesiae de monogamis disponit, si non haec disciplina praecedit in laicis, ex quibus ecclesiae ordo proficit?

⁴⁰ *de mon.* 12,1-2 (1247.8/15, Dekkers): Unde enim episcopi et clerus? Nonne de omnibus? Si non omnes monogamiae tenentur, unde monogami in clerum? An ordo aliqui seorsum debebit institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum? Sed cum extollimus et inflamur aduersus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos Deo et Patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis prouocamur, deponimus infulas, et partes (Korrektur H. Kellners in *BKV*²⁴, 508 Anm. 2) sumus.

Es ist unbestreitbar, daß Tertullian sich hier mit der ersten Person Plural zu seinen Adressaten zählt, obwohl er selbst nicht wie sie das Gebot einmaliger Ehe auf die Amtsträger beschränkt wissen will, sondern für allgemein verbindlich erklärt. Für den Laien Tertullian war es ohne weiteres möglich, diese Sätze niederzuschreiben. War das aber auch für den Priester Tertullian möglich? Hätte er sich als Priester aus rhetorischen Gründen zu den Laien zählen können, wie die Verfechter des Priesterstums Tertullians behaupten?⁴¹

Das Argument R. Brauns⁴² scheint auf den ersten Blick sogar überzeugend: Auch in *de cult. 2* zähle sich Tertullian mit der ‘wir’-Form zu seinen Adressaten, und diese seien Frauen. An anderer Stelle gibt R. Braun⁴³ an, dies sei in *de cult. 2* 13mal der Fall. Leider führt er diese 13 Belegstellen nicht an. Eine kritische Prüfung zeigt, daß Tertullian sich in *de cult. 2* 20mal mit der ersten Person Plural an seine Adressaten wendet. Dabei meint die ‘wir’-Form allerdings 11mal die Christen allgemein,⁴⁴ nur 7mal die Frauen,⁴⁵ wovon allerdings lediglich an 2 Stellen mit der ‘wir’-Form eindeutig nur die Frauen angesprochen sind,⁴⁶ und 2mal bezieht sich das ‘wir’ ausschließlich auf die Männer.⁴⁷ Tertullian zählt sich in *de cult. 2* mit der ersten Person Plural also auch zu den Männern, während er sich an keiner Stelle seines gesamten Schrifttums mit der ‘wir’-Form eindeutig unter die Amtsträger rechnet, und an keiner Stelle, an der Tertullian sich in *de cult. 2* mit dem ‘wir’ als rhetorischem Stilmittel zu den Frauen zählt, ist von den Frauen im betonten Gegenüber zu den Männern die Rede, während er sich in *de mon. 12,1-2*⁴⁸ sehr wohl in betontem Gegenüber zum Klerus unter die Laien rechnet. Der Unterschied zwischen der Verwendung der ‘wir’-Form in *de cult. 2* und in *de mon. 12,1-2*⁴⁸ ist also so eklatant, daß *de cult. 2* nicht als Hinweis darauf dienen kann, daß Tertullian sich in *de mon. 12,1-2*⁴⁸ nur unter Verwendung eines rhetorischen Stilmittels zu den Laien zählte, während er in Wirklichkeit Priester war.

⁴¹ Vgl. K. Kastner, *War Tertullian Priester?*, S. 174; P. de Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?*, S. 170; R. Braun, *Un nouveau Tertullien*, S. 73 f.

⁴² *Un nouveau Tertullien*, S. 74.

⁴³ *Le problème des deux livres de De cultu seminarum de Tertullien = StPatr. 7* (1966) 133/42, S. 138.

⁴⁴ Vgl. *de cult. 2,1,1* (352.8, Kroymann); *2,2,1 f.* (354.6/12); *2,2,3* (354.15/9); *2,2,4* (354.23/5); *2,3,2 f.* (356.13/21); *2,5,4* (358.17 f.); *2,8,3* (362.15/9); *2,9,5* (363.22); *2,9,8* (364.42/7); *2,12,1* (367.1 f.); *2,13,1* (369.3 f.).

⁴⁵ Vgl. *de cult. 2,2,5* (355.33, Kroymann); *2,2,5* (355.37 f.); *2,10,3* (365.22/4); *2,10,4* f. (365.24/366.33); *2,11,3* (367.20); *2,12,3* (368.20/2); *2,13,5* (370.26/30).

⁴⁶ Vgl. *de cult. 2,2,5* (355.33, Kroymann); *2,13,5* (370.26/30).

⁴⁷ Vgl. *de cult. 2,4,2* (357.12 f., Kroymann); *2,8,1* (361.2/362.3).

⁴⁸ 1247.8/15, Dekkers.

4.1.1.3 Zusammenfassung

Es muß vielmehr davon ausgegangen werden, daß Tertullian tatsächlich Laie war. Auch wenn die beiden Stellen *de exh. cast.* 7,2-4⁴⁹ und *de mon.* 12,1-2⁵⁰ dies je für sich allein genommen nicht eindeutig beweisen können, so sind sie doch zusammengesehen schon mehr als ein deutlicher Hinweis auf den Laienstand Tertullians. An beiden Stellen leitet Tertullian das allgemeine Gebot der einmaligen Ehe vom Verbot der Wiederverheiratung für Kleriker ab und zählt sich selbst zu den Laien, obwohl beide Stellen nicht voneinander abhängig sein können, da Tertullian jeweils verschieden argumentiert.⁵¹

Zudem gibt es weitere Hinweise auf den Laienstand Tertullians. So hat zwar die Diskussion über die ‘Bescheidenheitsformeln’, mit denen Tertullian sich immer wieder an seine Adressaten wendet,⁵² gezeigt, daß er auch als Priester so hätte sprechen können,⁵³ aber alle Erklärungen und Interpretationen, die nötig sind, um diese Formeln im Munde des Priesters Tertullian plausibel zu machen, erübrigen sich, wenn er Laie war.

Ein weiterer Hinweis auf Tertullians Laienstand ist die Beobachtung J. Kleins,

daß die auch vor seiner montanistischen Zeit vorhandene Anschauung vom allgemeinen Priestertum in dieser starken Betonung, die sie bei Tertullian erfährt, fast nur denkbar erscheint, wenn er sich selbst zu diesem allgemeinen Priestertum rechnete.⁵⁴

So wird die folgende Untersuchung davon ausgehen, daß Tertullian auch noch in seiner montanistischen Zeit Laie war.⁵⁵ War nun Tertullian als Laie christlicher Lehrer? Bezeugen seine Schriften, die ja zumindest ein Zeugnis seiner schriftlichen Lehrtätigkeit sind, auch eine mündliche Lehrtätigkeit Tertullians? In welcher Weise wirkte er als christlicher Lehrer? War er katechetischer Lehrer, wie immer wieder in der Forschung angenommen wird?⁵⁶

⁴⁹ 1024.14/1025.27, Kroymann.

⁵⁰ 1247.8/15, Dekkers.

⁵¹ S. o. S. 110.

⁵² Vgl. *ad mart.* 1,2 (3.8/12, Dekkers); *ad nat.* 2,7,1 (51.7, Borleffs); *de bapt.* 10,1 (284.1 f., Borleffs); 20,5 (295.33 f.); *de cult.* 2,2,1 (352.2/6, Kroymann); 2,7,3 (361.19/21); *de idol.* 4,5 (1104.8 f., Reifferscheid, Wissowa); *de or.* 20,1 (268.1/4, Diercks); *de paen.* 4,2 (326.7/10, Borleffs); 6,1 (329.1/3); 12,9 (340.37/41).

⁵³ Vgl. bes. P. de Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?*, S. 163/7.

⁵⁴ J. Klein, *Tertullian*, S. 273; vgl. H. Koch, *Tertullianisches II*.

⁵⁵ Vgl. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen²1963), S. 232 f.; B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 148.

⁵⁶ Vgl. N. Bonwetsch, *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht* (Bonn 1878), S. 28 f.; J. Kolberg, *Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den*

4.2 Christliche Lehrer in Karthago zur Zeit Tertullians

4.2.1 Christliche Lehrer in den Schriften Tertullians

Bevor auf all diese Fragen eingegangen wird, sollen zunächst die Nachrichten über die christlichen Lehrer in Karthago zur Zeit Tertullians behandelt werden, da sie näheren Aufschluß über eine mögliche Lehrtätigkeit Tertullians selbst geben können. Die Hauptquellen sind die Schriften Tertullians, aber seine Schriften sind nicht die einzige Quelle für das christliche Lehrertum Karthagos zur Zeit Tertullians.

Tertullian bezeichnetet an den Stellen, die für die Geschichte der christlichen Lehrer Karthagos relevant sind, die christlichen Lehrer als *doctores*. Auf die *evangelisatores* in den Schriften Tertullians⁵⁷ braucht in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden, da sie für Tertullian Gestalten der Vergangenheit sind. So bezeichnet Tertullian die Verfasser der Evangelien als *evangelisatores*,⁵⁸ und auch die Patriarchen, Propheten, Leviten, Priester, Synagogenvorsteher, Apostel, Evangelisatoren und Bischöfe in *de cor. 9,1*⁵⁹ gehören für Tertullian allesamt der Vergangenheit an, wie aus dem Zusammenhang⁶⁰ deutlich wird. Darüber hinaus dient der Begriff *evangelisatores* in Verbindung mit dem Begriff *pseudapostoli* zur polemischen Bezeichnung der Irrlehrer.⁶¹

Auch die *magistri* in den Schriften Tertullians leisten keinen Beitrag zur Erhellung der Geschichte des christlichen Lehrertums Karthagos. Denn an den meisten Stellen, an denen Tertullian den Begriff *magister* verwendet,⁶² bezeichnet er damit Lehrer im allgemeinen Sinn. Darüber hinaus gebraucht er den Begriff *magister* zur Bezeichnung heidnischer, jüdischer und häretischer Lehrer, und er bezeichnet damit die Apostel, Gott, den Heiligen Geist und besonders Jesus Christus.⁶³ Die *ludimagi-*

Schriften Tertullians (Braunsberg 1886), S. 69; H. Koch, *War Tertullian Priester?*, S. 102; H. Kellner, *Allgemeine Einleitung*, S. XXXIII. XXXVII f.; J. Klein, *Tertullian*, S. 107; B. Nisters, *Tertullian. Seine Persönlichkeit und sein Schicksal*. (Münster 1950), S. 123; H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983), S. 14.

⁵⁷ Vgl. G. Glaesson, *Index Tertullianus. 1. A - E* (Paris 1974), S. 542; ferner die Zusammenstellung bei K. Adam (*Der Kirchenbegriff Tertullians* (Paderborn 1907), S. 47), der die *evangelisatores* als Wanderlehrer bezeichnet und mit Missionsbischöfen vergleicht.

⁵⁸ Vgl. z. B. *adv. Marc.* 5,7,11 (684.21, Kroymann); *adv. Prax.* 21,1 (1186.4, Kroymann, Evans); 23,10 (1193.48).

⁵⁹ 1052.1/3, Kroymann.

⁶⁰ Vgl. *de cor. 8,5* (1052.32/5, Kroymann).

⁶¹ Vgl. *adv. Marc.* 5,19,5 (721.7 f., Kroymann); *de praescr.* 4,4 (190.11, Refoulé); auch in *adv. Marc.* 4,4,5 wird Marcion nicht nur als evangelisator (550.6), sondern auch als apostolus (550.2) bezeichnet.

⁶² Vgl. G. Glaesson, *Index Tertullianus. 2. F-P* (Paris 1975), S. 919.

⁶³ Vgl. *adv. Marc.* 4,2,5 (548.12, Kroymann); 4,5,7 (552.5); 4,17,11 (587.1); 4,26,2 (615.12); 4,38,9 (650.19); *adv. Val.* 12,3 (763.12 f., Kroymann); *Apol.* 21,25 (127.128 f., Dekkers); 21,7 (123.33); 45,1 (159.3); *de pat.* 3,3 (301.8, Borleffs); 6,4 (306.17); *Scorp.* 9,6 (1085.23.27, Reifferscheid, Wissowa).

stri sind heidnische Elementarlehrer. Die Ausübung dieses Berufes verbietet Tertullian den Christen⁶⁴ wegen des damit verbundenen Götzendienstes, erlaubt ihnen aber die Aneignung einer Elementarbildung, weil sie unentbehrlich ist.⁶⁵

Auch der Begriff doctor hat bei Tertullian ein weites Bedeutungsfeld.⁶⁶ Doctor bezeichnet Gott,⁶⁷ den Heiligen Geist,⁶⁸ die gefallenen Engel,⁶⁹ die Apostel,⁷⁰ Paulus,⁷¹ die jüdischen Gesetzeslehrer,⁷² christliche Irrlehrer,⁷³ und an zwei berühmten Stellen bezeichnet Tertullian auch zeitgenössische christliche Lehrer als doctores.

Glücklicherweise finden sich diese beiden Stellen in derselben Schrift Tertullians, nämlich in der aus seiner vormontanistisch-katholischen Periode stammenden *praescriptio haereticorum*. So können beide Stellen, an denen doctores als christliche Lehrer zur Zeit Tertullians erwähnt werden, miteinander in Beziehung gesetzt werden.

4.2.1.1 *De praescr.* 3,5

In *de praescr.* 3 zeigt Tertullian auf, daß die Irrlehren nicht dadurch an Wahrheit gewinnen, daß sich angesehene und bedeutende Mitglieder der christlichen Gemeinde der Irrlehre anschließen:

Was ist also wenn ein Bischof, wenn ein Diakon, wenn eine Witwe, wenn eine Jungfrau, wenn ein Lehrer, ja wenn sogar ein Märtyrer von der Glaubensregel abfallen sollte? Werden dadurch die Irrlehren den Anschein gewinnen, als seien sie im Besitz der Wahrheit?⁷⁴

⁶⁴ Vgl. Cyprian, *Ep.* 2. Hier verbietet Cyprian einem Christen die Ausübung des Schauspiellehrerberufes, sorgt sich allerdings darum, daß er von der christlichen Gemeinde versorgt wird.

⁶⁵ Vgl. *de idol.* 10 (1109.22/1110.8, Reifferscheid, Wissowa); vgl. C. Bayer, *Tertullian zur Schulbildung der Christen = RQ* 78 (1983) 186/91.

⁶⁶ Vgl. G. Glaesson, *Index Tertullianus. 1. A-E* (Paris 1974), S. 444; ferner H. Janssen, *Kultur und Sprache* (Nijmegen 1938), S. 40 f.

⁶⁷ Vgl. *de spect.* 21,1 (245,3, Dekkers).

⁶⁸ Vgl. *de praescr.* 8,15 (194,35, Refoulé); 28,1 (209,4).

⁶⁹ Vgl. *de cult.* 1,2,2 (345,15, Kroymann).

⁷⁰ Vgl. *de fuga* 6,7 (1144,62, Thierry); *de praescr.* 8,15 (194,34, Refoulé).

⁷¹ Vgl. *de res.* 23,8 (950,32, Borleffs): doctor nationum; vgl. ferner *adv. Marc.* 5,1,5 (664,3, Kroymann); *de pud.* 14,27 (1310,112, Dekkers).

⁷² Vgl. *adv. Marc.* 4,19,17 (592,16, Kroymann); 4,25,14 (613,10,13); 4,25,15 (614,18); 4,27,1 (618,7 f.); 4,27,6 (619,21); 4,27,7 (620,11,12 f.); 4,27,9 (620,19); *de bapt.* 10,3 (285,16, Borleffs); 12,4 (287,27); *de carn.* 7,3 (887,18 Kroymann).

⁷³ Vgl. *adv. Prax.* 1,6 (1160,38, Kroymann, Evans); *de praescr.* 44,5 (223,11 f., Refoulé): doctoris haereticii.

⁷⁴ *de praescr.* 3,5 (188,12/4, Refoulé): Quid ergo si episcopus, si diaconus, si uidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit? Ideo haereses ueritatem uidebuntur obtinere?

Diese merkwürdige Reihe hat noch keine befriedigende Erklärung gefunden, was an sich schon die Vermutung K. Adams bestätigt, es handle sich hier um »eine willkürliche Aufzählung«.⁷⁵ Dies bestätigt schon Tertullian selbst, denn in seiner ebenfalls katholischen Schrift *de bapt.* bezeugt er sehr wohl die Ordnung episcopus-presbyterus-diaconus.⁷⁶ Es widerspricht also dem Charakter der Reihe in *de praescr.* 3,5,⁷⁷ ihr nähere Aussagen über die Gemeindeordnung entnehmen zu wollen.

Es ist zwar A. von Harnack⁷⁸ zuzustimmen, daß im rhetorisch-polemischen Kontext der Stelle die Aufzählung eine steigernde sein dürfte, so daß der zuletzt genannte Märtyrer an sich an erster Stelle steht, aber es muß doch bezweifelt werden, daß die gesamte Reihe durchgängig steigernd aufgebaut ist. Dann hätte ja Tertullian den Diakon vor dem Bischof genannt! Die Reihe in *de praescr.* 3,5⁷⁹ ist also lediglich eine lockere und zufällige Aufzählung angesehener und bedeutender Gemeindemitglieder und will auch nicht mehr sein. Im rhetorisch-steigernden Kontext nennt Tertullian die angesehensten Christen, nämlich die Märtyrer, zuletzt.

So kann diese Aufzählung auch nicht darüber entscheiden, ob der Lehrer zu den Klerikern gehörte oder nicht. Die Tatsache, daß er nicht zusammen mit dem Bischof und dem Diakon, sondern zwischen der Witwe, der Jungfrau und dem Märtyrer aufgezählt wird, kann wegen der zufälligen Ordnung der Reihe nicht besagen, daß der Lehrer deswegen nicht zum Klerus, sondern »in die Reihen der geistlichen Heroen«⁸⁰ gehörte.

De praescr. 3,5⁸¹ beantwortet auch nicht die Frage, ob der Lehrer ein Gemeindeamt innehatte oder ob er von der Gemeinde beauftragt war,

⁷⁵ K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, S. 48.

⁷⁶ Vgl. *de bapt.* 17,1 (291.3 f., Borleffs).

⁷⁷ 188.12/4, Refoulé.

⁷⁸ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1924), S. 369.

⁷⁹ 188.12/4, Refoulé.

⁸⁰ A. von Harnack, *Die Mission*, S. 369; vgl. auch ders., *Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen* (Leipzig 1886), S. 66; J. Kolberg, *Verfassung*, S. 68 f.; H. Koch, *Tertullianisches II*, S. 97; E. Molland, *Besäß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?* = H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. I. Die alte Kirche* (München 1974) 51/67, S. 60; J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church = EeT* 15 (1984) 23/43, S. 32; J. K. Coyle (ebd., S. 32 Anm. 43) Bemerkung »It is interesting that the doctor is placed between categories open to both sexes.« ist belanglos, da Tertullian den Frauen das Recht zu lehren abspricht (vgl. *adv. Marc.* 5,8,11 (688.7/13, Kroymann); *de bapt.* 1,3 (277.13/5, Borleffs); 17,4 f. (291.20/292.32); *de praescr.* 41,5 (221.13 f., Refoulé); *de virg. vel.* 9,1 (1218.4, Dekkers); vgl. dazu H. Koch, *Tertullianisches II*, S. 95/7).

⁸¹ 188.12/4, Refoulé.

sondern kann lediglich darüber Aufschluß geben, daß der doctor zu den angesehenen und bedeutenden Mitgliedern der karthagischen Gemeinde gehörte.

4.2.1.2 *De praescr.* 14,1-2

Können nun der zweiten Stelle, an der Tertullian in *de praescr.* zeitgenössische christliche Lehrer erwähnt, nähere Informationen entnommen werden? Nachdem Tertullian in *de prascr.* 13,6⁸² zusammenfassend klar gestellt hat, daß über die *regula fidei*⁸³ hinaus kein Forschen, Suchen und Fragen mehr möglich und erlaubt ist,⁸⁴ räumt er in *de praescr.* 14,1-2 ein:

Im übrigen magst du, sofern ihre (der Glaubensregel) Form in ihrer Ordnung erhalten bleibt, soviel du willst, suchen und erörtern und deiner ganzen Lust am Außergewöhnlichen freien Lauf lassen, wenn dir etwas unbestimmt gelassen oder an Dunkelheit zu leiden scheint: Es gibt sicher einen Bruder, einen Lehrer, der mit der Gnade des Wissens begabt ist, einen der Umgang mit Geübten hat, einen, der dennoch sorgfältig mit dir sucht.⁸⁵

Diese Stelle enthält nun in der Tat einige Informationen über den doctor.

Ihre Interpretation muß beginnen mit einer Auseinandersetzung mit der These G. Schöllgens: »Unter denen, die den Gläubigen sachkundige Hilfestellung bei ihren theologischen Fragen geben können, ist der doctor deutlich von dem ‘inter exercitatos conversatus’ abgegrenzt«.⁸⁶ Diese These ist entweder unvollständig oder falsch, denn entweder ist von drei verschiedenen Funktionsträgern die Rede, nämlich dem doctor *gratia scientiae donatus*,⁸⁷ dem *inter exercitatos conuersatus*⁸⁸ sowie dem *tecum curiosus tamen quaerens*,⁸⁹ oder aber alle drei Eigenschaften beziehen

⁸² 198.16/8, Refoulé.

⁸³ Vgl. L. W. Countryman, *Tertullian and the Regula Fidei* = *SecCent* 2 (1982) 208/27.

⁸⁴ Zu diesem ganzen Problem vgl. U. Wickert, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes* = *ZThK* 62 (1965) 153/77; N. Brox, *Suchen und Finden* = P. Hoffmann, N. Brox, W. Pesch (Hg), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für J. Schmid* (Freiburg-Basel-Wien 1973) 17/36; K. Koschorke, »*Suchen und Finden* in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum» = *WuD* 14 (1977) 51/65.

⁸⁵ *de praescr.* 14,1-2 (198.1/6, Refoulé): Ceterum manente forma eius in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidem curiositatis effundas, si quid tibi uideatur uel ambiguitate pendere uel obscuritate obumbrari: est utique frater aliqui doctor *gratia scientiae donatus*, est aliqui *inter exercitatos conuersatus*, aliqui *tecum curiosus tamen quaerens*.

⁸⁶ G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, S. 281 Anm. 69; vgl. ebd., S. 283.

⁸⁷ *de praescr.* 14,2 (198.4 f., Refoulé).

⁸⁸ *de praescr.* 14,2 (198.5 f., Refoulé).

⁸⁹ *de praescr.* 14,2 (198.6 f., Refoulé).

sich auf einen und denselben Funktionsträger. Für die letzte Lösungsmöglichkeit sprechen der parallele Satzbau mit dem dreimaligen aliqui, das sich jeweils auf den zu Beginn des Satzes im Singular angeführten frater⁹⁰ bezieht, sowie die Beobachtung, daß die beiden zuletzt genannten Eigenschaften kein eigenes Subjekt haben und daß die letzte Eigenschaft überhaupt schlecht für sich alleine stehen kann. Im folgenden wird also davon ausgegangen, daß sich alle drei Eigenschaften auf den doctor beziehen. Was besagt somit *de praescr.* 14,2⁹¹ über den christlichen Lehrer zur Zeit Tertullians?

Zunächst ist es angesichts des größeren Zusammenhangs, in dem Tertullian an dieser Stelle auf den christlichen Lehrer zu sprechen kommt, sehr erstaunlich, daß dieser doctor in der Forschung immer wieder als Katechumenenlehrer interpretiert wird. K. Adams⁹² Hinweis auf *de bapt.* 18 besagt nämlich überhaupt nichts, weil es dort lediglich heißt: 'Im übrigen wissen die, deren Amt es ist, daß die Taufe nicht leichtfertig gespendet werden darf.'⁹³ Damit dürften doch wohl eher die Taufspender als die Katecheten gemeint sein. G. Schöllgens Vermutung, daß für den doctor »das 'docere' der Katechumenen am wahrscheinlichsten ist«,⁹⁴ ist eine petitio principii. Dies macht schon der Gebrauch des Verbes docere in den Schriften Tertullians deutlich,⁹⁵ denn nur an einer einzigen Stelle bezeichnet Tertullian mit docere eindeutig und ausschließlich die Unterweisung der Katechumenen.⁹⁶ Aufgrund des größeren Zusammenhangs, in dem die Erwähnung des doctors in *de praescr.* 14,2⁹⁷ steht, ist es dagegen offensichtlich, daß der doctor zumindest nicht ausschließlich katechetischer Lehrer war, denn derjenige, den Tertullian an den doctor verweist, damit dieser mit ihm zusammen sorgfältig sucht und forscht, ist, wie aus dem Zusammenhang deutlich wird, ein Christ, der sich von christlichen Irrlehrern angezogen fühlt, und offensichtlich kein Taufbewerber. Der doctor in *de praescr.* unterrichtete also Christen und war zumindest nicht ausschließlich katechetischer Lehrer.

Der doctor in *de praescr.* 14,2 ist *gratia scientiae donatus*.⁹⁸ Ist damit gemeint, daß der doctor durch die 'Gnade des Wissens' und nicht durch

⁹⁰ *de praescr.* 14,2 (198.4, Refoulé).

⁹¹ 198.4/6, Refoulé.

⁹² *Der Kirchenbegriff Tertullians*, S. 48.

⁹³ *de bapt.* 18,1 (292.1 f., Borleffs): Ceterum baptismum non temere credendum esse sciunt quorum officium est.

⁹⁴ G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, S. 281.

⁹⁵ Vgl. G. Glaesson, *Index Tertullianus. I. A-E* (Paris 1974), S. 443 f.

⁹⁶ Vgl. *de bapt.* 18,5 (293.30, Borleffs); zu den doctores als Katechumenenlehrern vgl. ferner J. Kolberg, *Verfassung*, S. 68; H. Janssen, *Kultur und Sprache*, S. 40; E. Molland, *Besäß die Alte Kirche*, S. 60.

⁹⁷ 198.4/6, Refoulé.

⁹⁸ *de praescr.* 14,2 (198.4 f., Refoulé).

kirchliche Autorisation legitimiert war?⁹⁹ Auch diese Stelle kann die Frage nach der amtlichen Autorisation und Legitimation des doctors nicht eindeutig beantworten.¹⁰⁰ Während die Aufzählung in *de praescr.* 3,5¹⁰¹ durch eine Einreihung des doctors unter die angesehenen und bedeutenden Gemeindemitglieder eher auf eine enge Verbindung des Lehrers zur Gemeinde hinweist, legt *de praescr.* 14,2¹⁰² eher die Vermutung nahe, daß er keinen amtlichen Auftrag hatte und kein Gemeindeamt bekleidete, sondern nur durch sein Wissen zum Lehrer befähigt und beauftragt war. Dafür spricht auch, daß er schlicht als *frater*¹⁰³ bezeichnet wird.

Zur Erhellung der zweiten Eigenschaft des doctors (*inter exercitatos conuersatus*)¹⁰⁴ leistet G. Schöllgen¹⁰⁵ einen wichtigen Beitrag. Unter Hinweis auf *de praescr.* 14,3¹⁰⁶ und 17,4¹⁰⁷ vermutet er, daß Tertullian hier nicht den Umgang mit allgemein Gebildeten meint, sondern den Umgang mit *exercitati scripturarum*, also mit Kennern der heiligen Schrift, so daß der doctor im wesentlichen Schriftgelehrter gewesen sein dürfte.

Die dritte Eigenschaft (*tecum curiosus tamen quaerens*)¹⁰⁸ macht deutlich, daß der doctor nicht Dozent war, sondern im Dialog mit seinen Adressaten die Wahrheit vermittelte.

4.2.1.3 Zusammenfassung

Der christliche Lehrer in den Schriften Tertullians zählte also zu den bedeutenden und angesehenen Mitgliedern der karthagischen Gemeinde, er zeichnete sich durch sein Wissen und seine Kenntnis der heiligen Schrift aus und pflegte einen dialogischen Unterrichtsstil. Allerdings kann die Frage, ob er Kleriker war oder ein Gemeindeamt und einen Gemeindeauftrag für seine Lehrtätigkeit hatte, nicht eindeutig beantwortet werden.

4.2.2 Der Presbyterlehrer in der *Passio Perpetuae et Felicitatis*

Auch das weitere Zeugnis für christliche Lehrer in Karthago zur Zeit Tertullians kann die Frage nach der amtlichen Autorisation und Legiti-

⁹⁹ Vgl. R. Gryson, *The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church* = JES 19,2 (1982) 176/87, S. 178.

¹⁰⁰ Vgl. A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 311.

¹⁰¹ 188.12/4, Refoulé.

¹⁰² 198.4/6, Refoulé.

¹⁰³ *de praescr.* 14,2 (198.4, Refoulé).

¹⁰⁴ *de praescr.* 14,2 (198.5 f., Refoulé).

¹⁰⁵ *Ecclesia sordida*, S. 281 Anm. 69. S. 283.

¹⁰⁶ 198.8 f., Refoulé: *Fides, inquit, tua te saluum fecit, non exercitatio scripturarum.*

¹⁰⁷ 200.9, Refoulé: *exercitatissime scripturarum.*

¹⁰⁸ *de praescr.* 14,2 (198.6 f., Refoulé).

mation des christlichen Lehrers nicht beantworten. In der *Passio der Perpetua und Felicitas*, die zusammen mit anderen Christen wohl im Jahre 203¹⁰⁹ in Karthago das Martyrium erlitten, ist eine Vision des Märtyrers Saturus überliefert. Darin wird dieser zusammen mit Perpetua ins Paradies entrückt, doch sollen beide bald darauf vor den Pforten des Paradieses einen Streit schlichten zwischen Bischof Optatus und Aspasius, der als presbyter doctor¹¹⁰ bezeichnet wird, über dessen Tätigkeit aber nichts berichtet wird.

Nach den Worten der *Pass. Perp.* ‘hat der selige Saturus diese seine Vision, die er selbst niedergeschrieben hat, veröffentlicht’.¹¹¹ Sein Bericht war vermutlich ursprünglich griechisch geschrieben, wurde aber sehr früh ins Lateinische übersetzt, da die beiden anderen Teile der *Pass. Perp.* (der Visionsbericht der Perpetua und der Bericht des Redaktors, eines Zeitgenossen Tertullians,¹¹² mit Prolog und Epilog) wohl schon von Anfang an in lateinischer Sprache verfaßt waren.¹¹³

Was besagt nun der Titel presbyter doctor? Da im griechischen Text lediglich ’Ασπάσιον τὸν πρεσβύτερον¹¹⁴ steht, vermutet A. Fridh,¹¹⁵ der lateinische Übersetzer habe durch seine Übersetzung mit Aspasio presbyterum doctorem¹¹⁶ den griechischen Begriff πρεσβύτερος präzisieren wollen, der im vorangehenden Kapitel der *Pass. Perp.* viermal in einer allgemeinen Bedeutung verwendet wird¹¹⁷ zur Bezeichnung der Ältesten, die Saturus in seiner himmlischen Vision sieht. Doch war eine solche Präzisierung nicht nötig, da die πρεσβύτεροι der himmlischen Vision im lateinischen Text als seniores¹¹⁸ bezeichnet werden, nicht als presbyteri, so daß schon dadurch der sachliche Unterschied zum Presbytertitel des Aspasius genügend deutlich wird. Außerdem wird Aspasius im folgenden nur noch presbyter¹¹⁹ genannt. Offensichtlich hatte der Übersetzer

¹⁰⁹ Vgl. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972), S. XXVII; G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Milano 1973), S. 158; B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 92.

¹¹⁰ *Pass. Perp.* 13,1 (120.31 Musurillo).

¹¹¹ *Pass. Perp.* 11,1 (118.26 f.); vgl. *Pass. Perp.* 14,1 (122.13 f.).

¹¹² Es dürfte sich also um ein von Tertullian unabhängiges Zeugnis handeln. Gegen die These, Tertullian sei der Verfasser der redaktionellen Teile der *Pass. Perp.* vgl. bes. A. Fridh, *Le problème de la passion des Saintes Perpétue et Félicité* (Göteborg 1968), S. 8/11.28/30; R. Braun, *Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la ‘Passio Perpetuae’* = *VigChr* 33 (1979) 105/17.

¹¹³ Vgl. A. Fridh, *Le problème*, bes. S. 80/3; V. Sacher, *Saints anciens d’Afrique du Nord* (Rom 1979), S. 39 f.

¹¹⁴ *Pass. Perp.* 13,1 (82.21, von Gebhardt).

¹¹⁵ *Le problème*, S. 55 f.

¹¹⁶ *Pass. Perp.* 13,1 (120.31, Musurillo).

¹¹⁷ Vgl. *Pass. Perp.* 12,4 (81.24.26, von Gebhardt); 12,6 (81.29;82.2).

¹¹⁸ Vgl. *Pass. Perp.* 12,4 (120.21.22, Musurillo); 12,6 (120.25.26).

¹¹⁹ Vgl. *Pass. Perp.* 13,3 (122.1).

andere Gründe, hier den Titel presbyter doctor zu verwenden. Es ist möglich, daß Aspasius im lateinischen Sprachgebrauch der karthagischen Gemeinde eben als presbyter doctor bezeichnet wurde, wofür es kein griechisches Äquivalent gab. Der Titel *πρεσβύτερος διδάσκαλος* ist jedenfalls nicht belegt. Es ist aber auch denkbar, daß der Übersetzer den Aspasius deswegen nicht nur als presbyter, sondern als presbyter doctor bezeichnete, um dadurch deutlich zu machen, daß es sich bei der Auseinandersetzung zwischen Aspasius und Optatus um Lehrstreitigkeiten, und zwar möglicherweise um montanistische Lehrstreitigkeiten, handelte.

Da aber Aspasius im folgenden nur noch als presbyter¹¹⁹ und nicht mehr als presbyter doctor bezeichnet wird, liegt auch für den lateinischen Übersetzer die Betonung offensichtlich auf dem presbyter und nicht auf dem doctor.¹²⁰ Aspasius war also hauptsächlich ein Presbyter, der auch Lehrer war, dessen Lehrertitel aber nicht unbedingt genannt werden mußte.

Es lohnt, die Bezeichnung des Aspasius als presbyter doctor und als presbyter im Zusammenhang zu zitieren:

Wir (Saturus und Perpetua) gingen hinaus (vor das Paradies) und sahen vor den Toren den Bischof Optatus zur Rechten und den presbyter doctor Aspasius zur Linken voneinander getrennt und traurig, und sie warfen sich uns zu Füßen und sagten: Stiftet Frieden unter uns, weil ihr hinausgegangen seid und uns so zurückgelassen habt. Wir sagten zu ihnen: Bist du nicht unser Vater und du Presbyter, daß ihr euch uns zu Füßen legt? Und wir wurden gerührt und umarmten sie.¹²¹

Optatus und Aspasius warfen sich vor Saturus und Perpetua als Märtyrern zu Füßen. Diese wollten eine solche Ehrung nicht entgegennehmen und verwiesen auf die Ehrenstellung, die Optatus und Aspasius innehatten. Dem Optatus kam als Bischof die Ehre des geistlichen Vaters zu und auch Aspasius war zu ehren, und zwar als presbyter, und nicht als presbyter doctor oder als doctor. Die Würde kam ihm also als Presbyter zu, und neben seiner Würde als Presbyter kann seine Würde als Lehrer nicht bestehen, was nicht besagt, daß dem Lehrer keine Würde zukam, nur war diese im Vergleich zur Presbyterwürde bedeutungslos.

Was läßt sich daraus für die Geschichte des christlichen Lehrertums in Karthago schließen? Aspasius erfüllte als Presbyter zugleich die Aufgabe

¹²⁰ Vgl. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, S. 281 Anm. 64.

¹²¹ *Pass. Perp.* 13,1-3 (120.30/122.2): Et exiuiimus et uidimus ante fores Optatum episcopum ad dexteram et Aspassium presbyterum doctorem ad sinistram separatos et tristes. et miserunt se ad pedes nobis et dixerunt: Composite inter nos, quia existis, et sic nos reliquistis. et diximus illis: Non tu es papa noster et tu presbyter, ut uos ad pedes nobis mittatis? et moti sumus et complexi illos sumus.

des Lehrers, was nicht ausschließt, daß es zu seiner Zeit christliche Lehrer in Karthago gab, die keine Presbyter waren, die aber in ihrem Ansehen deutlich hinter den Presbytern zurückstanden.

Von hier aus fällt neues Licht auf die Reihe in *de praescr. 3,5*¹²², in der Tertullian den doctor zu den angesehenen Gemeindemitgliedern zählt, den Presbyter aber nicht. Dies muß kein Widerspruch zu *Pass. Perp. 13,1-3*¹²³ sein. Einerseits kann die lockere und zufällige Aufzählung in Tertullians Reihe den Presbyter durchaus übergehen, ohne ihm deshalb die Anerkennung verweigern zu wollen, andererseits besagt die *Pass. Perp.* nicht, daß es keine Lehrer mehr gab, die keine Presbyter waren. Zwischen der Reihe in *de praescr. 3,5*¹²⁴ und *Pass. Perp. 13,1-2*¹²⁵ muß also kein Widerspruch, ja noch nicht einmal eine Spannung bestehen. Dies sei vorangeschickt, um den hypothetischen Charakter der folgenden Ausführungen zu verdeutlichen. Tertullian erwähnt in seiner Liste angesehenen Gemeindemitglieder den Presbyter nicht, obwohl nach dem Zeugnis der *Pass. Perp.* der Presbyter durchaus sehr angesehen war. Dagegen reiht Tertullian den Lehrer unter die Ehrenpersonen ein, obwohl nach dem Zeugnis der *Pass. Perp.* der Lehrer in seinem Ansehen deutlich hinter den Presbytern zurückstand und im Falle des Aspasius seine Aufgabe von einem Presbyter übernommen wurde. Hat Tertullian mit seiner Liste in *de praescr. 3,5*¹²⁶ absichtlich Politik gemacht? Wollte er bewußt das Ansehen der Lehrer hervorheben? Hat er den Presbyter mit Absicht übergangen, weil Aspasius kein Einzelfall war, sondern weil die Entwicklung dahin ging, daß die Aufgabe der Lehrer von den Presbytern übernommen wurde? Ist die Liste Tertullians der Ausdruck für seinen Versuch einer ‘Ehrenrettung’ des doctors? Hat Tertullian diesen Versuch vielleicht deswegen unternommen, weil er selbst ein solcher doctor war? Es wurde bereits deutlich gemacht, daß diese Fragen ins Reich der Spekulation führen, doch sind diese Spekulationen nicht ganz unbegründet. Die Frage, ob Tertullian möglicherweise selbst ein solcher doctor war, wird im folgenden ausführlich zu behandeln sein, und die Vermutung, daß die Geschichte des christlichen Lehrertums in Karthago sich dahin entwickelte, daß die Aufgabe der Lehrer zunehmend von den Presbytern übernommen wurde, wird durch spätere Zeugnisse belegt.

4.3 Christliche Lehrer in den Schriften Cyprians

Die *Pass. Perp.* ist nämlich nicht das einzige Zeugnis für die Existenz von presbyteri doctores in Karthago. In *Ep. 29* teilt Cyprian seinen Presby-

¹²² 188.12/4, Refoulé.

¹²³ 120.30/122.2.

¹²⁴ 188.12/4, Refoulé.

¹²⁵ 120.30/122.2.

¹²⁶ 188.12/4, Refoulé.

tern und Diakonen mit, er habe den Bekenner Optatus zum Subdiakon und den Saturus zum Lektor ernannt, um sie als Boten eines Briefes an den römischen Klerus einsetzen zu können. Beide seien ja ohnehin ‘schon länger auf gemeinsamen Beschuß zur Aufnahme in den Klerus vorgesehen gewesen’,¹²⁷ denn Saturus habe sich bereits beim Vorlesen in der Osternacht bewährt und Optatus als *lector doctorum audientium*:

Unter der Voraussetzung, daß wir zusammen mit den presbyteri doctores die Lektoren gewissenhaft prüfen wollen, haben wir den Optatus (ja schon) unter die *lectores doctorum audientium* aufgenommen.¹²⁸

Die presbyteri doctores prüften also zusammen mit dem Bischof die *lectores*. Die *lectores doctorum audientium* waren Bewerber für den Klerus,¹²⁹ denn Optatus hatte sich durch seine Tätigkeit als *lector doctorum audientium* für die Aufnahme in den Klerus bewährt, so daß Cyprian ihn zum Subdiakon ernennen konnte. Da Cyprian mit *audientes* die Katechumenen bezeichnet,¹³⁰ handelt es sich also um Lektoren, die die katechetischen Lehrer unterstützten. Vermutlich lasen sie die Schrifttexte, die die Katecheten kommentierten oder die in den Gottesdiensten der Katechumenen vorgetragen wurden.¹³¹

Sind nun aber die presbyteri doctores mit den doctores audientium identisch, wie in der Forschung häufig stillschweigend vorausgesetzt wird,¹³² oder bildeten die doctores audientium einen eigenen Stand? Die doctores audientium waren offensichtlich den Lektoren vorgesetzt, gehörten also vermutlich, wie die presbyteri doctores, dem Klerus an.¹³³ Dies legt den Schluß nahe, daß die doctores audientium mit den presbyteri doctores identisch waren, daß also Cyprian lediglich der sprachlichen Abwechslung wegen verschiedene Begriffe zur Bezeichnung desselben Gemeindeamtes wählte. Den Presbytern, die eine katechetische Lehrtä-

¹²⁷ *Ep.* 29,2 (70, Bayard 1): *quos iam pridem communi consilio clero proximos feceramus.*

¹²⁸ *Ep.* 29,2 (70): *modo cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus.*

¹²⁹ Vgl. *Ep.* 29,2 (70): *clero proximos.*

¹³⁰ Vgl. H. Janssen, *Kultur und Sprache*, S. 41; A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 311 Anm. 6.

¹³¹ Vgl. V. Sacher, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu de III^e siècle* (Rom 1969), S. 78; A. Faivre, *Fonctions et premières étapes du cursus clérical* (Lille 1975), S. 581 f.

¹³² Vgl. z. B. A. von Harnack, *Die Quellen*, S. 62 f.; O. Ritschl, *Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche* (Göttingen 1885), S. 232 f.; H. J. Holtzmann, *Die Katechese in der alten Kirche = Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage gewidmet* (Freiburg 1892) 59/110, S. 79; H. Koch, *Tertullianisches II*, S. 97 Anm. 1; H. Janssen, *Kultur und Sprache*, S. 41; V. Sacher, *Vie liturgique*, S. 78.82; A. Faivre, *Fonctions et premières étapes*, S. 581 f.

¹³³ Vgl. A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 312.

tigkeit ausübten, waren somit Lektoren zugeordnet, die sich für die Aufnahme in den Klerus bewähren sollten. Cyprians 29. Brief ist also ein weiteres Zeugnis für die Übernahme der katechetischen Unterweisung durch die Presbyter in der karthagischen Gemeinde.¹³⁴ Da Cyprian von den presbyteri doctores im Plural spricht, hatten offensichtlich mehrere Presbyter Lehraufgaben übernommen.

Allerdings erwähnt Cyprian in *Ep.* 73,3 einen Lehrer, den er nicht deutlich dem Presbyterium zuordnet und dessen Aufgabe es ist, Irrgläubige, die um die Aufnahme in die Kirche bitten, auf den Empfang der Taufe vorzubereiten:¹³⁵

Denn es ist für einen Lehrer nicht schwierig, das Wahre und Rechtmäßige demjenigen beizubringen, der die häretische Verkehrtheit verdammt und die kirchliche Wahrheit erfahren hat und gekommen ist, um zu lernen, und lernt, um zu leben.¹³⁶

Cyprian spricht an dieser Stelle ganz allgemein von der Tätigkeit des Lehrers und hat weder einen konkreten Lehrer noch ein konkretes Gemeindeamt im Blick, so daß offen bleibt, ob der hier erwähnte Lehrer zum Klerus gehört oder nicht. Es ist lediglich seine katechetische Tätigkeit der Vorbereitung Irrgläubiger auf die Taufe erkennbar. Daraus, daß Cyprian an einer einzigen Stelle seiner überlieferten Schriften die Aufgabe der Lehrer den Presbytern zuordnet,¹³⁷ kann nicht geschlossen werden, auch der Lehrer in *Ep.* 73,3,2¹³⁸ sei Presbyter.¹³⁹ Ebenso rechtfertigt die Bezeichnung dieses Lehrers als doctor und nicht als pres-

¹³⁴ Auch in der *Pass. Sat.* begegnet der Titel presbyter doctor für den Märtyrer Saturninus: 'O bewundernswerte, göttliche Antwort des erwähnten presbyter doctors!' (*Pass. Sat.* 11,10 (58,12 f., Franchi de'Cavalieri): o admiranda satis ac praedicanda presbyteri doctoris divina responsio!) Saturninus wurde zusammen mit seinen Gefährten am 12. Februar 304 verhört. Der oben zitierte Ausruf ist entweder dem Redaktor der Prozeßakten (P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. 3. Le IV^e siècle, d'Arnobe à Victorin* (Paris 1905), S. 140/7) oder dem christlichen Verfasser des Augenzeugenberichts (P. Franchi de'Cavalieri, *Note Agiografiche 8. La passio dei martiri Abitinensi = StT* 65 (1935) 1/71, S. 3/5) zuzuschreiben und wurde wohl vor 411 verfaßt, da der ursprüngliche, nach 411 rigoros donatistisch erweiterte Bericht auf der Konferenz von Katholiken und Donatisten in Karthago im Jahre 411 verlesen wurde. Vgl. auch A. Amore, *Art. Saturninus = LThK* 9 (1964) 345.

Im vierten Jahrhundert kommt also in Karthago nochmals der Titel presbyter doctor vor, allerdings wird Saturninus in der *Pass. Sat.* sonst nur als presbyter bezeichnet.

¹³⁵ Die Taufe christlicher Irrgläubiger war nötig, da Cyprian ihre bei den Häretikern empfangene Taufe für ungültig hielt.

¹³⁶ *Ep.* 73,3,2 (265, Bayard 2): Neque enim difficile est doctori uera et legitime insinuare ei qui haeretica prauitate damnata et ecclesiastica ueritate conperta ad hoc uenit ut discat, ad hoc discit ut uiuat.

¹³⁷ Vgl. *Ep.* 29,2 (70).

¹³⁸ 265.

¹³⁹ Anders V. Sacher, *Vie liturgique*, S. 82 f.; A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 312.

byter doctor nicht den Schluß, er sei Laie, da Cyprian ganz allgemein von der Tätigkeit des Lehrers spricht.

Die Schriften Cyprians bezeugen also, daß die Aufgabe der Lehrer von den Presbytern übernommen wurde, schließen aber die Möglichkeit nicht aus, daß es auch Lehrer gab, die nicht dem Klerus angehörten. In der *Pass. Perp.* kündigt sich also tatsächlich die Tendenz der Übernahme der Lehrfunktion durch die Presbyter in der karthagischen Gemeinde an, eine Tendenz, die, wie Cyprian bezeugt, Geschichte gemacht hat. So ist es zumindest denkbar, daß Tertullian mit seiner Einreihung des Lehrers unter die bedeutenden und angesehenen Gemeindemitglieder und mit seiner Übergehung des Presbyters in dieser Reihe gegen diese Tendenz eine ‘Ehrenrettung’ des Lehrers versuchte, die ihm aber, wie die spätere Entwicklung zeigt, nicht gelang. War Tertullian vielleicht selbst ein solcher doctor? Wollte er seinen eigenen Stand in der karthagischen Gemeinde sichern bzw. retten?

4.4 Die Lehrtätigkeit Tertullians

4.4.1 Spuren mündlicher Lehrtätigkeit in den Schriften Tertullians

Im folgenden ist somit zu fragen, ob und inwiefern die Schriften Tertullians, die ja zumindest ein Ausdruck seiner schriftlichen Lehrtätigkeit sind, auch eine mögliche mündliche Lehrtätigkeit ihres Verfassers bezeugen.

Der häufig geäußerten Vermutung, manche Schriften Tertullians seien Niederschriften von Vorträgen, muß mit Vorsicht begegnet werden. Von den vier Schriften, die T. D. Barnes als schriftlich fixierte Ansprachen Tertullians interpretiert,¹⁴⁰ geben sich zwei eindeutig als primär literarische Erzeugnisse zu erkennen.

In *de bapt.* 12 setzt sich Tertullian mit dem Einwand auseinander, die Taufe sei nicht heilsnotwendig, da selbst die Apostel nicht getauft worden seien. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß dieser Einwand tatsächlich vorgebracht werde: ‘Gott ist mein Zeuge, ich habe solches (diesen Einwand) gehört, und niemand halte mich für so verkommen, daß ich aus Schreiblust Dinge erdenke, die bei anderen Zweifel erwecken könnten!’¹⁴¹ Der Hinweis Tertullians, er habe sich diesen Einwand nicht ‘aus Schreiblust’¹⁴² ausgedacht, macht deutlich, daß es sich bei *de bapt.* um ein

¹⁴⁰ T. D. Barnes, *Tertullian*, S. 117: »And the hypothesis of actual delivery can plausibly be entertained for four works: *De Oratione*, *De Baptismo*, *De Patenititia*, *De Paenitentia*.«

¹⁴¹ *de bapt.* 12,2 (287.11/3, Borleffs): Audiui domino teste (in) eiusmodi, ne qui me tam perditum existimet ut ultro excogitem libidine stili quae aliis scrupulum incutiant!

¹⁴² *de bapt.* 12,2 (287.13, Borleffs): libidine stili.

Zeugnis seiner literarischen Lehrtätigkeit handelt, nicht um die Niederschrift eines Vortrages, denn Schreiblust kann nicht einem Vortragenden vorgeworfen werden, sondern nur einem Schriftsteller. Es entsteht sogar der Eindruck, als ob ihm tatsächlich Schreiblust vorgeworfen worden sei, doch ist es ebenso denkbar, daß Tertullian den Vorwurf der Schreibseligkeit aus rhetorischen Gründen einfügt, damit durch seine Zurückweisung um so klarer hervortritt, daß in der Tat die Heilsnotwendigkeit der Taufe durch den Einwand bestritten wird, daß selbst die Apostel nicht getauft worden seien.

Auf die gleiche Weise gibt sich auch *de paen.* als das Werk eines Schriftstellers, nicht eines Redners oder Predigers zu erkennen. Nachdem Tertullian dargestellt hat, daß dem Menschen durch die Taufe und durch die postbaptismale Buße der Weg zum Heil offensteht, schließt er mit der selbstkritischen Frage:

Warum bin ich nur bei der Behandlung dieser beiden sozusagen Planken des menschlichen Heils weiterhin mehr auf die Tätigkeit des Schreibens als auf die Pflicht meinem eigenen Gewissen gegenüber bedacht?¹⁴³

Tertullian rügt sich also selbst, daß es ihm mehr darauf ankommt, das Thema Buße in ansprechender literarischer Gestalt darzustellen, als in seinem eigenen Leben zu verwirklichen. Auch *de paen.* ist also ein primär literarisches Erzeugnis.

Dies dürfte auch für *de pat.* zutreffen. Tertullian beginnt die Schrift mit dem Selbstbekenntnis: 'Ich bekenne vor Gott, dem Herrn, daß es unbesonnen, wenn nicht sogar unverschämmt ist, wenn ich es wage, etwas über die Geduld abzufassen, die zu üben ich als ein Mensch ohne gute Eigenschaften überhaupt nicht fähig bin.'¹⁴⁴ Componere¹⁴⁵ kann zwar auch die mündliche Darstellung bezeichnen, meint jedoch in der Regel die schriftliche Abfassung und dürfte somit darauf hinweisen, daß auch *de pat.* primär ein Zeugnis für die schriftliche Lehrtätigkeit Tertullians ist.

Die Schriften Tertullians müssen somit als die Frucht seiner schriftlichen Lehrtätigkeit verstanden werden und können nur dann als die Niederschrift ursprünglich mündlich gehaltener Vorträge interpretiert werden, wenn sich ausdrückliche Hinweise darauf in der Schrift selbst finden.¹⁴⁶

¹⁴³ *de paen.* 12,9 (340.35/7, Borleffs): Quid ego ultra de istis duabus humanae salutis quasi plancis, stili potius negotium quam officium conscientiae meae curans?

¹⁴⁴ *de pat.* 1,1 (299.2/4, Borleffs): Confiteor ad dominum deum satis temere me, si non etiam impudenter, de patientia componere ausum cui praestanda idoneus omnino non sim ut homo nullius boni.

¹⁴⁵ *de pat.* 1,1 (299.3, Borleffs).

¹⁴⁶ Das ist auch in *de or.* nicht der Fall. Vgl. die vorsichtigen Ausführungen von G. F. Diercks, *Q. Septimius Florens Tertullianus De oratione. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische Commentaar* (Bussum 1947), S. XCIX/CIV.

Das scheint aber nur in *de cult.* 2 der Fall zu sein, denn dort spricht Tertullian seine Adressatinnen an: ‘Ich will gleichsam wie zu Heidinnen reden, indem ich euch mit einer heidnischen und allen gemeinsamen Vorschrift anrede: Ihr dürft nur euren Ehemännern gefallen.’¹⁴⁷ Die Wortwahl (*dicam*¹⁴⁸ und besonders *alloquens*¹⁴⁹) dürfte ein Hinweis darauf sein, daß der Schrift *de cult.* 2 eine Ansprache Tertullians zugrunde liegt.¹⁵⁰

Doch bei seinen übrigen Schriften kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, daß es sich bei ihnen um schriftlich fixierte Ansprachen Tertullians handelt. Das schließt nicht aus, daß Erfahrungen und Elemente aus einer möglichen mündlichen Lehrtätigkeit Tertullians in seine Schriften eingeflossen sind. Seine Schriften stellen in der Regel zwar primär literarische Erzeugnisse und keine unmittelbaren Niederschriften möglicher Vorträge dar, können aber dennoch indirekt eine mögliche mündliche Lehrtätigkeit Tertullians bezeugen, die in seinen Schriften ihre Spuren hinterlassen haben könnte.

4.4.2 Formen der mündlichen Lehrtätigkeit Tertullians

Da sich die Schriften Tertullians in der Regel ihrer Form nach nur als Frucht seiner literarischen Lehrtätigkeit zu erkennen geben, ist im folgenden zu fragen, ob sich in diesen Schriften selbst Hinweise darauf finden, ob und in welcher Form Tertullian auch eine mündliche Lehrtätigkeit ausübt, in welchem Rahmen er also zum Beispiel den in *de cult.* 2 überlieferten Vortrag gehalten haben dürfte.

4.4.2.1 Katechese

Es wird in der Forschung immer wieder vermutet, daß Tertullian katechetischer Lehrer war¹⁵¹ und daß seine Schriften seine katechetische Lehrtätigkeit widerspiegeln. In einigen seiner katholischen Schriften¹⁵² wendet sich Tertullian auch in der Tat ausdrücklich an Katechumenen. So will er in *de bapt.* diejenigen unterweisen, ‘die gerade unterrichtet werden’,¹⁵³ und spricht sie am Schluß unmittelbar an:

¹⁴⁷ *de cult.* 2,4,1 (357.3/5, Kroymann): Quasi gentilibus dicam, gentili et communi omnium praecepto alloquens uos: soli maritis uestris placere debitum.

¹⁴⁸ *de cult.* 2,4,1 (357.3, Kroymann).

¹⁴⁹ *de cult.* 2,4,1 (357.4, Kroymann).

¹⁵⁰ Vgl. dazu bes. R. Braun, *Le problème des deux livres*.

¹⁵¹ S. o. S. 112.

¹⁵² Die montanistische Schrift *de idol.* wendet sich nicht unmittelbar an Katechumenen, sondern ordnet an, daß das in *de idol.* entfaltete Christengesetz ‘denjenigen, die sich dem Glauben nähern, vorzulegen ist’ (*de idol.* 24,3 (1124.1 f., Reifferscheid, Wissowa): haec accentibus ad fidem proponenda (...) est.).

¹⁵³ *de bapt.* 1,1 (277.4, Borleffs): eos qui cum maxime formantur.

Also, ihr Gesegneten, die die Gnade Gottes erwartet, wenn ihr aus jenem hochheiligen Bad der Wiedergeburt heraufsteigt und zum ersten Mal unter Leitung der Mutter mit den Brüdern die Hände ausbreitet, erfleht euch vom Vater, erfleht euch vom Herrn, die Schätze der Gnade und die Zuteilungen der Charismen zu erhalten.¹⁵⁴

Auch *de paen.* 'richtet sich an diese Neulinge, die gerade angefangen haben, mit den göttlichen Reden ihre Ohren zu bewässern'.¹⁵⁵ Schließlich spricht Tertullian in *de spect.* seine Adressaten als Diener Gottes an, 'die ihr euch gerade Gott naht'.¹⁵⁶

Aber alle diese Schriften wenden sich nicht ausschließlich an Katechumenen, sondern ausdrücklich auch an getaufte Christen. So hat *de bapt.* auch diejenigen im Blick, 'die gewissermaßen auf dem einmal angenommenen Glauben beharren und dadurch, daß sie nicht nach den Gründen der Traditionen forschen, wegen ihrer Unerfahrenheit einen anfälligen Glauben haben'.¹⁵⁷ *De paen.* 'richtet sich an alle, die sich dem Herrn anvertraut haben',¹⁵⁸ und *de spect.* spricht auch diejenigen an, 'die ihr euch schon (Gott) genähert zu haben bezeugt und bekennt'.¹⁵⁹

Es ist somit G. Schöllgen zuzustimmen: »nicht ein Traktat Tertullians richtet sich ausschließlich an Katechumenen, wie es nötig wäre, um den Katechumenenunterricht als Sitz im Leben bestimmen zu können«.¹⁶⁰ Es lässt sich also nicht nachweisen, daß Tertullian Lehrer der Katechumenen war. Er spricht zwar verschiedentlich auch die Taufbewerber an, und seine Schriften enthalten wichtige Nachrichten über die Katechese in der karthagischen Gemeinde,¹⁶¹ so daß es durchaus möglich ist, daß er auch Taufbewerber unterrichtete, aber diese Möglichkeit lässt sich nicht zur Gewißheit erheben, zumal sich Tertullian in seinen Schriften meist an Christen wendet. Selbst seine an Heiden gerichteten Schriften¹⁶² dürften, wie er selbst beklagt,¹⁶³ die größte Wirkung unter

¹⁵⁴ *de bapt.* 20,5 (295.28/32, Borleffs).

¹⁵⁵ *de paen* 6,1 (329.4/6, Borleffs): nouitiolis istis inminet qui cum maxime incipiunt diuinis sermonibus aures rigare.

¹⁵⁶ *de spect.* 1,1 (227,5, Dekkers): qui cum maxime ad Deum acceditis.

¹⁵⁷ *de bapt.* 1,1 (277.5/7, Borleffs): qui similiter, credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum temptabilem fidem per imperitiam portant; zur Textüberlieferung vgl. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, S. 273 Anm. 19.

¹⁵⁸ *de paen.* 6,1 (329.3, Borleffs): omnes quidem debitos domino spectat.

¹⁵⁹ *de spect.* 1,1 (227.5 f., Dekkers): qui iam accessisse uos testificati et confessi estis.

¹⁶⁰ G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, S. 282 f.; vgl. G. F. Diercks, *Q. Septimius Florens Tertullianus De oratione*, S. CIV.

¹⁶¹ Vgl. J. Kolberg, *Verfassung*, S. 63/76; J. Lebreton, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième = RSR* 24 (1934) 129/64, S. 129/37; M. DuJardier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église* (Paris 1962), S. 218/37.

¹⁶² *ad nat.*, *ad Scap.*, *adv. Iud.*, *Apol.*, *de pallio*, *de test an.*

¹⁶³ *de test an.* 1,4 (175.30 f., Willems).

den Christen erzielt haben, auch wenn sich seine apologetischen Schriften *ad nat.* und *Apol.* »restlos bis in alle Details erklären, wenn man nur die Heiden als Adressaten gelten läßt«.¹⁶⁴

Auch wenn sich somit eine katechetische Lehrtätigkeit Tertullians nicht nachweisen läßt, finden sich in seinen Schriften einige Hinweise darauf, daß er seine Lehrtätigkeit nicht nur auf schriftlichem, sondern auch auf mündlichem Wege ausübt. Diese Hinweise deuten auf eine mündliche Lehrtätigkeit Tertullians sowohl in seiner katholischen, als auch in seiner montanistischen Zeit. Darüber hinaus findet sich ein wichtiger Hinweis in einer seiner montanistischen Schriften, der auch Rückschlüsse auf seine katholische Zeit erlaubt.

4.4.2.2 Vorträge in katholischer Zeit

Da *de cult.* 2 offensichtlich die Niederschrift eines Vortrages darstellt,¹⁶⁵ bezeugt diese Schrift eine mündliche Lehrtätigkeit Tertullians in seiner katholischen Zeit, ohne allerdings Angaben darüber zu machen, in welchem Rahmen Tertullian diesen Vortrag gehalten hat. Da er in *de cult.* 2,8¹⁶⁶ auch auf die Eitelkeit der Männer eingeht, dürfte er in *de cult.* 2 nicht nur Frauen, sondern auch Männer im Blick haben, auf jeden Fall richtet sich *de cult.* 2 an ein christliches Publikum. In welchem Rahmen hat Tertullian diesen Vortrag gehalten?

Auf diese Frage ist nur eine hypothetische Antwort möglich. T. D. Barnes¹⁶⁷ vermutet, Tertullian habe im Rahmen der christlichen Agapefeiern Ansprachen gehalten, denn in *Apol.* 39,18 berichtet Tertullian selbst:

Nachdem (im Anschluß an das gemeinsame Mahl) die Hände gewaschen und die Lichter angezündet sind, wird jeder aufgefordert, in die Mitte zu treten und Gott Lob zu singen, wie er es aus den göttlichen Schriften oder aus eigener Berufung vermag.¹⁶⁸

Mit dem Lobgesang Gottes¹⁶⁹ dürften zwar in erster Linie freiformulierte Gebete mit Schrifthintergrund gemeint sein, aber diese konnten wohl auch in Belehrung übergehen. Dafür spricht vor allem, daß Tertullian den lehrhaften Charakter, den die Agapefeiern durch solche Vorträge bekamen, eigens hervorhebt, indem er betont, daß die Christen nach

¹⁶⁴ J. Lortz, *Tertullian als Apologet* 2 (Münster 1928), S. 151.

¹⁶⁵ S. o. S. 126.

¹⁶⁶ 361,1/362,19, Kroymann.

¹⁶⁷ *Tertullian*, S. 117.

¹⁶⁸ *Apol.* 39,18 (153,85/7, Dekkers): Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis diuinis uel de proprio ingenio potest, prouocatur in medium Deo canere.

¹⁶⁹ *Apol.* 39,18 (153,87, Dekkers): Deo canere.

diesen Mahlfeiern auseinandergingen ‘wie Leute, die nicht so sehr ein Mahl, als vielmehr eine Unterweisung genossen haben’.¹⁷⁰ Diese Betonung des lehrhaften Charakters der christlichen Agapefeiern ist natürlich in erster Linie dem apologetischen Interesse Tertullians zuzuschreiben, der diese Feiern gegenüber heidnischen Angriffen und Verdächtigungen verteidigen will; es ist aber durchaus möglich, daß auch für Tertullian selbst der lehrhafte Charakter dieser Feiern im Vordergrund stand, weil sie den Rahmen bildeten, in dem er seine lehrhaften und ermahnen Ansprachen halten und somit seine Lehrtätigkeit auch auf mündlichem Wege ausüben konnte. Doch sei hier nochmals ausdrücklich auf den hypothetischen Charakter dieser Ausführungen hingewiesen.

4.4.2.3 *Vorträge in montanistischer Zeit*

Erst in den Schriften aus der montanistischen Zeit Tertullians finden sich Hinweise darauf, in welcher Form er seine mündliche Lehrtätigkeit ausübte. So erwähnt Tertullian in *de an.* 9,4 recht häufig, daß er einen Vortrag gehalten hat. Der Zusammenhang der Stelle enthält wichtige Hinweise auf den äußeren Rahmen für diesen Vortrag:

Zur Zeit ist unter uns eine Schwester, die mit den Charismen der Offenbarungen begabt ist, die sie in der Kirche während des Sonntagsgottesdienstes durch Ekstase im Geist erhält; sie spricht mit Engeln, mitunter auch mit dem Herrn, sie sieht und hört Geheimnisse, sie durchschaut die Herzen verschiedener Menschen und empfängt Heilmittel für die Kranken. Sowie die Schriften vorgelesen, Psalmen gesungen, Ansprachen gehalten oder Bitten vorgetragen werden, werden dadurch die Voraussetzungen für die Visionen geschaffen. Zufällig hatten wir irgendetwas über die Seele vorgetragen, als über jene Schwester der Geist kam. Als nach dem Ende des Gottesdienstes das Volk entlassen war, sagte sie, entsprechend der Gewohnheit, daß sie uns ihre Visionen berichtet (denn sie werden sehr sorgfältig aufgezeichnet, damit sie auch geprüft werden): Unter anderem wurde mir eine Seele in körperlicher Gestalt gezeigt.¹⁷¹

Tertullian berichtet hier von einer offensichtlich montanistisch geprägten Christin, die während des Sonntagsgottesdienstes Visionen hatte. Da

¹⁷⁰ *Apol.* 39,19 (153.91 f., Dekkers): ut qui non tam cenam cenauerint quam disciplinam.

¹⁷¹ *de an.* 9,4 (792.24/36, Waszink): Est hodie soror apud nos reuelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur; conuersatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et uidet et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus sumit. Iamvero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae uisionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disseruamus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae uiderit (nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), ‘inter cetera’, inquit, ‘ostensa est mihi anima corporaliter.’

sie die Vision einer körperlichen Seele während eines Vortrags Tertullians über die Seele hatte, muß geschlossen werden, daß Tertullian diesen Vortrag während des sonntäglichen Gottesdienstes hielt, zumal er ausdrücklich berichtet, daß die charismatischen Begabungen durch die Schriftlesung, den Psalmengesang, die Ansprachen oder die Gebete geweckt wurden. Auch am Schluß wird nochmals offensichtlich, daß Tertullian diesen Vortrag, der die Montanistin in Verzückung versetzte, während des Gottesdienstes hielt, denn die Charismatikerin konnte erst nach der Beendigung des Gottesdienstes und der Entlassung des Volkes von ihrer Vision berichten. Aus dem Zusammenhang wird also klar ersichtlich, daß Tertullian in seiner montanistischen Zeit im sonntäglichen Gottesdienst einen Vortrag gehalten hat.

Die Diskussion dieser Stelle konzentriert sich auf ein einziges Wort, nämlich auf das Wort *nobis*:¹⁷² Hat Tertullian diesen Vortrag im Sonntagsgottesdienst der katholischen Gemeinde gehalten, und meint das *nobis* die Montanisten, die sich im Anschluß an den Gottesdienst trafen, um ihre Visionen, Auditionen oder sonstigen charismatischen Erfahrungen auszutauschen?¹⁷³ Oder hat Tertullian seinen Vortrag im montanistischen Gottesdienst gehalten, und meint das *nobis* die montanistischen Gemeindeleiter oder Priester?¹⁷⁴ Zwei Hinweise im Text sind zur Beantwortung dieser Frage wichtig. Zum einen wird ausdrücklich angegeben, zu welchem Zweck die Montanistin ihre Visionen erzählte: Sie wurden aufgezeichnet¹⁷⁵ und geprüft.¹⁷⁶ Das Treffen nach dem Gottesdienst diente also nicht dem lockeren Austausch charismatischer Erfahrungen, sondern deren Aufzeichnung und kritischer Prüfung. Die Montanistin trug ihre Visionen somit einem Kreis von »Sachverständigen«¹⁷⁷ vor,

¹⁷² *de an.* 9,4 (792.33, Waszink).

¹⁷³ Vgl. T. D. Barnes, *Tertullian*, S. 89.

¹⁷⁴ Vgl. J. H. Waszink, *Tertulliani De Anima edited with introduction and commentary* (Amsterdam 1947), S. 169/72; dort ist auch die ältere Literatur verzeichnet; vgl. ferner R. Braun, *Un nouveau Tertullien*, S. 74.

¹⁷⁵ Zur Bedeutung solcher Visionen und zu den Gründen für ihre Aufzeichnung in montanistischen Kreisen vgl. *Pass. Perp.* 1,5 (106.16/25, Musurillo); zur Tradition solcher Visionenberichte in der späteren afrikanischen Hagiographie vgl. M. Meslin, *Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains* = J. Fontaine, C. Kannengiesser (Hg.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou* (Paris 1972) 139/53.

¹⁷⁶ Vgl. *de an.* 9,4 (792.34 f., Waszink): nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur; Eine solche Prüfung der Propheten war im Bereich der Didache eine unvergebbare Sünde; vgl. *Did.* 11,7 (SUC 2,84, Wengst). Die Kriterien zur Beurteilung der Propheten und zur Unterscheidung zwischen echtem und falschem Prophetentum stellt H. Bacht (*Wahres und falsches Prophetentum* = Bib 32 (1951) 237/62, S. 260 f.) zusammen. Vielleicht ist in *de an.* 9,4 eine inhaltliche Prüfung der Visionen gemeint, bei der die prophetischen Erfahrungen an der regula fidei gemessen wurden; vgl. 1 Kor. 12,3; 1 Joh 4,1-3.

¹⁷⁷ H. Koch, *War Tertullian Priester?*, S. 101.

dem Tertullian offensichtlich angehörte, wie er durch das nobis¹⁷⁸ deutlich macht. Zum andern berichtet Tertullian, daß es üblich war,¹⁷⁹ solche Visionen nach dem Gottesdienst einem Kreis von Sachverständigen vorzutragen. J. H. Waszink¹⁸⁰ vermutet wohl mit Recht, daß Tertullian dies aus apologetischen Absichten erwähnt, um zu zeigen, daß in den montanistischen Gottesdiensten kein charismatisches Chaos herrsche, sondern alles seine Ordnung habe. Würde er von einem katholischen Gottesdienst berichten, brauchte er nicht auf diesen Usus hinzuweisen.

Tertullian hat also in seiner montanistischen Zeit im Sonntagsgottesdienst der montanistischen Gemeinschaft Karthagos Ansprachen gehalten, was offensichtlich auch einem Laien möglich war, denn die deutlichsten Hinweise auf seinen Laienstand finden sich in seinen montanistischen Schriften.¹⁸¹ Die gottesdienstliche Ansprache ist also eine der Formen, in der Tertullian in seiner montanistischen Zeit seine Lehrtätigkeit auch auf mündlichem Wege ausübte.

4.4.2.4 Belehrung Ratsuchender

Eine zweite Form, in der Tertullian als Montanist mündliche Unterweisung erteilte, wird aus dem bereits zitierten Beginn der montanistischen Schrift *de fuga*¹⁸² deutlich. Ein katholischer Christ namens Fabius hatte Tertullian gefragt, ob man in der Verfolgung fliehen dürfe oder nicht. Da Tertullian nicht ausführlich darauf antworten konnte, äußerte er sich in schriftlicher Form. Zunächst hatte er aber offensichtlich vor, die Anfrage des Fabius auf dem Wege mündlicher Unterweisung zu beantworten. Obwohl dieses Ereignis in die montanistische Zeit Tertullians fällt, dürfte es auch Rückschlüsse auf seine katholische Zeit erlauben, da es ein Katholik war, der Tertullian mit seinem Problem um Rat fragte und der wohl die Qualitäten Tertullians noch aus dessen katholischer Zeit kannte.

Tertullian war also offensichtlich trotz seines Montanismus bei den Katholiken als Ratgeber in theologischen und biblischen¹⁸³ Fragen anerkannt, wohl aufgrund seines theologischen und biblischen Wissens. Er wollte die Anfrage des Fabius zunächst mündlich beantworten, vermutlich um auf Fragen und Einwände des Fabius eingehen zu können.

Das Bild, das diese kurze Einleitung der Schrift *de fuga* von der mündlichen Lehrtätigkeit Tertullians gibt, stimmt in erstaunlicher Weise mit

¹⁷⁸ *de an.* 9,4 (792.33, Waszink).

¹⁷⁹ *de an.* 9,4 (792.33 f., Waszink): quo usu solet nobis renuntiare quod uiderit.

¹⁸⁰ *Tertulliani De Anima*, S. 169.

¹⁸¹ S. Kap. 4.1.1.

¹⁸² S. o. S. 107.

¹⁸³ Die Anfrage des Fabius bezog sich auf *Mt* 10,23.

dem Bild überein, das Tertullian in *de praescr.* 14,2¹⁸⁴ vom christlichen doctor entwirft.¹⁸⁵ So wie sich der doctor durch sein Wissen und seine Kenntnis der Heiligen Schrift auszeichnete und einen dialogischen Unterrichtsstil pflegte, so war auch Tertullian durch sein theologisches und biblisches Wissen als Ratgeber gefragt und ging gerne auf Rückfragen oder Einwände ein. Diese Haltung prägt auch seine schriftliche Lehrtätigkeit, denn in seinen Schriften antwortet Tertullian immer wieder auf mögliche Einwände.

Tertullian war also allem Anschein nach selbst ein solcher doctor, wie er ihn in *de praescr.* 14,2¹⁸⁶ beschreibt und in *de praescr.* 3,5¹⁸⁷ unter die angesehenen Gemeindemitglieder einreih't, was durchaus ein Ausdruck seines Bemühens sein könnte, seinen eigenen Stand in der karthagischen Gemeinde zu sichern bzw. zu retten.

Als Lehrer übte er seine Lehrtätigkeit nicht nur auf schriftlichem, sondern auch auf mündlichem Wege aus. In seinen Schriften wandte er sich an Heiden, Katechumenen und Christen. Mündliche Unterweisung erteilte er in der Form von Ansprachen, die er als Katholik möglicherweise bei den christlichen Agapefeiern und als Montanist im Sonntagsgottesdienst der montanistischen Gemeinschaft hielt. Darüber hinaus war er Ratgeber und Mahner für Mitchristen, die sich mit theologischen oder praktischen Fragen an ihn wandten. Immer wieder drückt sich dieses Selbstbewußtsein als Ratgeber¹⁸⁸ und Mahner¹⁸⁹ aus, nicht zuletzt darin, daß er das Pallium trug als ein Zeichen der Bildung¹⁹⁰ und der Mahnung.¹⁹¹ Es kann hier nicht auf die große Forschungsgeschichte¹⁹² zu der kleinen Schrift *de pallio* eingegangen werden. In diesem Zusammenhang muß der Hinweis genügen, daß es Tertullian nicht so sehr auf das Ablegen der Toga als Ausdruck eines Protestes gegen die Romanitas ankam¹⁹³ (Das warfen ihm die Karthager vor!¹⁹⁴), als vielmehr auf das

¹⁸⁴ 198.4/6, Refoulé.

¹⁸⁵ S. Kap. 4.2.1.2.

¹⁸⁶ 198.4/6, Refoulé.

¹⁸⁷ 188.12/4, Refoulé.

¹⁸⁸ Vgl. z. B. *ad ux.* 1,1,6 (374.32, Kroymann): quod suademus; *de cor.* 2,3 (1042.22, Kroymann): consultationem; *de exh. cast.* 1,1 (1015.8, Kroymann): consilio.

¹⁸⁹ Vgl. z. B. *de exh. cast.* 13,1 (1033.1, Kroymann). cohortationem; *de fuga* 12,1 (1149.2, Thierry): exhortationem; *de praescr.* 1,1 (187.2 f., Refoulé): admonitionem.

¹⁹⁰ Vgl. *de pallio* 6,2 (750.11/6, Gerlo).

¹⁹¹ Vgl. *de pallio* 5,7-6,1 (750.84/9, Gerlo).

¹⁹² Vgl. J.-C. Fredouille, *Tertullien*, S. 443/7.

¹⁹³ Vgl. D. van Berchem, *Tertullians »De pallio« und der Konflikt des Christentums mit dem Imperium Romanum* = R. Klein (Hg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt 1971) 106/28; G. Säflund, *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* (Lund 1955), S. 27/55; N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum* (Kopenhagen 1966), S. 104/6; anders R. Klein, *Tertullian und das römische Reich* (Heidelberg 1968), S. 89/101.

¹⁹⁴ Vgl. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, S. 181 f.

Anlegen des Pallium als Zeichen der Bildung und der Mahnung, das seinem Selbstverständnis als Lehrer entsprach.

Als Lehrer wirkte Tertullian zwar hauptsächlich durch seine Schriften, aber er übte seine Lehrtätigkeit auch auf mündlichem Wege in Ansprachen und in der Belehrung Ratsuchender aus.

4.4.3 Der äußere Rahmen der Lehrtätigkeit Tertullians

4.4.3.1 Die Beziehung zur christlichen Gemeinde

Die oben zusammengestellten Hinweise auf eine mündliche Lehrtätigkeit Tertullians sowie die Größe und Vielfalt seiner literarischen Hinterlassenschaft zeigen, daß Tertullian nicht nur ein Gelegenheitsschriftsteller war, wie etwa Minucius Felix,¹⁹⁵ sondern daß er viel Zeit und Energie in seine schriftliche, aber auch in seine mündliche Lehrtätigkeit investierte.

In welchem Verhältnis stand er dabei zur katholischen Gemeinde bzw. zur montanistischen Gemeinschaft Karthagos? Daß Tertullian in lebendigem Kontakt zur christlichen Gemeinde stand, wird dadurch belegt, daß ihm die Vollzüge des Gemeindegelbens bis in die Details hinein vertraut waren und daß er im Gottesdienst der montanistischen Gemeinschaft Ansprachen hielt.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Es besteht trotz des literarischen, sehr stark von traditionellen Vorbildern beeinflußten Charakters des von Minucius Felix verfaßten Dialogs ‘Octavius’ (vgl. bes. C. Becker, *Der ‘Octavius’ des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik* (München 1967); ferner B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970), S. 40/50) kein Anlaß zum Zweifel an der Nächtricht (vgl. Min. Fel., *Oct.* 2,3 (1.27 f., Kytzler); 28,3 (27.12 f.); ferner Laktanz, *div. inst.* 5,1,22 (CSEL 19,2, 402.59, Brandt); Hieronymus, *de vir. ill.* 58 (SQS 11,35, Bernoulli).), daß Minucius Felix Rechtsanwalt war (vgl. W. Speyer, *Octavius. Der Dialog des Minucius Felix: Fiktion oder historische Wirklichkeit?* = JAC 7 (1964) 45/51, S. 51; W. Fausch, *Die Einleitungskapitel zum „Octavius“ des Minucius Felix* (Zürich 1966), S. 16.). Sein Dialog ist kein Gesprächsprotokoll, sondern wohl »eine literarische Fiktion, die allerdings an eine tatsächliche Unterhaltung ähnlichen Inhalts anknüpfen mag« (H. von Geisau, *Art. M. Minucius Felix = RECA Suppl.* 11 (1968) 952/1002, 1365/78, S. 954.). Mit seiner protreptischen Werbeschrift wendet sich Minucius Felix an die durchschnittlich gebildeten Mitglieder der römischen Oberschicht. (Vgl. bes. B. Aland, *Christentum, Bildung und römische Oberschicht* = H.-D. Blume, F. Mann (Hg), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie* (Münster 1983) 11/30 = JAC. E 10; ferner M. L. Fitzgerald, *The apologists and Evangelisation* = ED 22 (1969) 481/520.) Er war also ein Gelegenheitsschriftsteller, der sich neben seiner juristischen Berufstätigkeit als christlicher Literat betätigte und durch seine Schrift apologetisch und protreptisch wirken wollte. Er beanspruchte offensichtlich keine Autorität als Lehrer, denn in seinem Dialog stellt er sich nicht als Gesprächspartner dar (vgl. dagegen Justin), sondern lediglich als Schiedsrichter eines Gespräches zwischen seinem christlichen Freund Octavius und seinem heidnischen Begleiter (und Jura- oder Rhetorikschüler?; vgl. W. Fausch, *Die Einleitungskapitel zum „Octavius“*, S. 45.) Cäcilius.

¹⁹⁶ S. Kap. 4.4.2.3.

Doch vertritt N. Brox¹⁹⁷ die Auffassung, daß Tertullian im Laufe seiner fortschreitenden theologischen und literarischen Tätigkeit eine zunehmende Konfrontation mit dem Gemeindechristentum erlebte: Habe er sich in *de praescr.*¹⁹⁸ noch vorbehaltlos auf die Seite der einfachen Gemeindetheologie gestellt, so sähe er sich in *adv. Prax.*¹⁹⁹ Vorwürfen des Gemeindechristentums gegenüber seiner Trinitätstheologie ausgesetzt, die er mit polemischer Schärfe zurückweise.²⁰⁰ Demgegenüber zeigt G. Schöllgen,²⁰¹ daß Tertullian mit den simplices keine soziologisch festumrissene Gruppe ungebildeter Christen meint, sondern diesen Begriff als einen polemischen Topos verwendet. In der montanistischen Schrift *adv. Prax.*, in der Tertullian seine auch durch die montanistische Hervorhebung des Parakleten angeregte Trinitätstheologie entfaltet, seien mit den simplices »die Glieder der Großkirche ohne Ansehen ihrer theologischen Fähigkeiten«²⁰² gemeint, so daß sich in *adv. Prax. 3,1-2*²⁰³ nicht so sehr der Konflikt des Tertullian mit den einfachen Gemeindechristen zeige, als vielmehr die Auseinandersetzung des Montanisten Tertullian mit den Vorwürfen katholischer Christen.

Tertullian dürfte also stets dem Gemeindechristentum nahegestanden haben. Diese seine Nähe zu den einfachen Gemeindechristen zeigt sich vor allem in seinem durchgängigen Interesse an praktisch-moralischen Fragen, die besonders das einfache Gemeindechristentum beschäftigen.²⁰⁴

Es stellt sich nun die Frage, ob der Kontakt Tertullians zur katholischen Gemeinde oder zur montanistischen Gemeinschaft Karthagos so intensiv war, daß er ein Gemeindeamt bekleidete oder seine Lehrtätigkeit im Auftrag der Gemeinde ausübte und womöglich von der Gemeinde finanziell oder materiell unterstützt wurde. So wie es sich nicht ausmachen läßt, ob der doctor in den Schriften Tertullians ein Gemeindeamt innehatte,²⁰⁵ so läßt sich auch die Frage nach einem möglichen Gemeindeamt Tertullians nicht mit Sicherheit beantworten. Es ist aber doch wahrscheinlich, daß er kein Gemeindeamt bekleidete und seine Lehrtätigkeit ohne offizielle, ständige Beauftragung durch die Gemeinde ausübte. Seine schriftliche und mündliche Lehrtätigkeit konnte er auch

¹⁹⁷ *Der einfache Glaube und die Theologie* = *Kairos* 14 (1972) 161/87, S. 168/71.

¹⁹⁸ Vgl. bes. *de praescr. 7-14* (192.1/199.37, Refoulé).

¹⁹⁹ Vgl. bes. *adv. Prax. 3,1-2* (1161.1/1162.24, Kroymann, Evans).

²⁰⁰ Vgl. auch J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne de III^e siècle* = *RHE* 19 (1923) 481/506, S. 487 f.

²⁰¹ *Ecclasia sordida*, S. 270/86.

²⁰² Ebd., S. 274.

²⁰³ 1161.1/1162.24, Kroymann, Evans.

²⁰⁴ Vgl. H. J. Carpenter, *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries* = *JThS* 14 (1963) 294/310, S. 302.

²⁰⁵ S. Kap. 4.2.1.

ohne ein Gemeindeamt ausüben, und wenn er im montanistischen Gottesdienst Ansprachen hielt, so bedurfte es dazu in der stark charismatisch geprägten montanistischen Gemeinschaft wohl keines Gemeindeamtes und keines offiziellen, ständigen Gemeideauftrages. An keiner Stelle seiner überlieferten Schriften beruft sich Tertullian auf irgendeine amtliche Autorisation oder Legitimation. Im Gegenteil, mit den sogenannten ‚Bescheidenheitsformeln‘²⁰⁶ scheint er eine solche Autorität eher abzulehnen: ‚Wenn wir, ein Mensch ohne jeden Rang, im Anschluß an den heiligen Apostel törichterweise nochmals die Kleidung der Frauen behandeln, so veranlaßt uns dazu die Verschiedenheit dessen, was man beobachten kann.‘²⁰⁷ Wenn Tertullian mit der Einreihung des Lehrers unter die angesehenen Gemeindemitglieder²⁰⁸ tatsächlich seine eigene Position in der karthagischen Gemeinde sichern bzw. festigen wollte,²⁰⁹ so wäre dies ein weiterer Hinweis darauf, daß er kein allgemein anerkanntes Gemeindeamt innehatte.

Zur Klärung der Frage nach einem möglichen Gemeindeamt oder Gemeideauftrag Tertullians wären Nachrichten darüber wichtig, wovon er seinen Lebensunterhalt bestritt und ob er möglicherweise von der Gemeinde finanziell oder materiell unterstützt wurde. Allerdings ist schon die Frage offen, ob die karthagische Gemeinde auch schon zur Zeit Tertullians ihre Amtsträger finanziell oder materiell unterstützte. Tertullian berichtet zwar in *Apol.* 39,5-6²¹⁰ von der Gemeindekasse, erwähnt aber nicht, daß davon auch die Gemeindebeamten bezahlt wurden. Es ist zwar sehr wahrscheinlich, daß die karthagische Gemeinde auch schon zur Zeit Tertullians ihre Amtsträger finanziell und materiell unterstützte,²¹¹ aber erst Cyprian²¹² erwähnt ausdrücklich monatliche Zahlungen an den Klerus »nach dem ‘anteiligen’ Prinzip«.²¹³ So wie es keine gesicherten Nachrichten darüber gibt, wovon die christlichen Amtsträger zur Zeit Tertullians ihren Lebensunterhalt bestritten, so äußert sich auch

²⁰⁶ S. o. S. 112. Anm. 52.

²⁰⁷ *de or.* 20,1 (268.1/3, Diercks): De habitu uero dumtaxat seminarum uarietas observationis effectit post sanctissimum apostolum nos uel maxime nullius loci homines imprudenter retractare; Der Begriff nullius loci (*de or.* 20,1 (268.3)) kann nicht mit Sicherheit als ekklesiologisch-technisch interpretiert werden, er könnte auch die Bescheidenheit Tertullians gegenüber der Autorität des Apostels zum Ausdruck bringen wollen; vgl. P. de Labriolle (*Tertullien était-il prêtre?*, S. 164/6) und G. F. Diercks (*Q. Septimius Florens Tertullianus De oratione*, S. 207/9) anders H. Koch (*Tertullian und der römische Presbyter Florinus*, S. 62).

²⁰⁸ Vgl. *de praescr.* 3,5 (188.12/4, Refoulé).

²⁰⁹ S. o. S. 124.

²¹⁰ 150.21/151.31, Dekkers.

²¹¹ Vgl. bes. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, S. 299/311.

²¹² *Ep.* 34,4,2 (88, Bayard 1); *Ep.* 39,5,2 (100).

²¹³ R. M. Grant, *Christen als Bürger im Römischen Reich* (Göttingen 1981), S. 157.

Tertullian an keiner Stelle seiner Schriften zur Frage seines eigenen Lebensunterhaltes, so daß sich darüber nur Vermutungen anstellen lassen. So ist es durchaus denkbar, daß Tertullian als Mitglied des *ordo equester*²¹⁴ über ein beachtliches Familienvermögen verfügte, das ihm seine finanzielle Unabhängigkeit sicherte. Selbst wenn sein Vater nicht dem Ritterstand angehört haben sollte, sondern nur bis zum *primuspilus* aufgestiegen wäre, hätte er bei seinem Ausscheiden aus dem militärischen Dienst 600 000 Sesterzen als Abfindung erhalten.²¹⁵

Auch wenn die Fragen nach dem Lebensunterhalt und nach einem möglichen Gemeindeamt oder Gemeindeauftrag Tertullians nicht mit Sicherheit zu beantworten sind, so ist es doch wahrscheinlich, daß er in finanzieller Unabhängigkeit ohne eine offizielle, ständige Beauftragung durch die Gemeinde seine Lehrtätigkeit in überwiegend schriftlicher, aber auch in mündlicher Form ausübte.

4.4.3.2 Fester Schülerkreis

Einen festen Schülerkreis scheint er dabei nicht gehabt zu haben. Seine Schriften haben durchweg ein größeres Publikum im Blick und auch die Adressaten seiner an einzelne Personen gerichteten Schriften²¹⁶ sind keine Schüler, die er über einen längeren Zeitraum unterrichtet hätte. Auch seine mündliche Lehrtätigkeit ist nur in der Form von Ansprachen vor der christlichen Gemeinde und in der Form der Belehrung von *Mitchristen*, die ihn in konkreten Fragen um Rat fragten, bezeugt, nicht aber in der Form der Unterweisung eines festen Schülerkreises.

Nun berichtet aber Augustinus²¹⁷ von der Existenz sogenannter Tertullianisten in Karthago, einer Sekte, die Tertullian nach seinem Bruch mit den Montanisten gegründet habe,²¹⁸ die sogar über eine eigene Kirche verfügt habe, aber unter seinem (des Augustinus) Einfluß zur Gemeinschaft mit den Katholiken zurückgekehrt sei.²¹⁹ In der Forschung ist umstritten, ob dieses Zeugnis des Augustinus zuverlässig ist, ob Tertul-

²¹⁴ Vgl. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, S. 176/89.

²¹⁵ Vgl. ebd., S. 188 f., bes. S. 189 Anm. 234.

²¹⁶ *ad Scap.*, *ad ux.*, *de exh. cast.*, *de fuga*.

²¹⁷ *de haer.* 86 (*PL* 42, 46 f., Maurini).

²¹⁸ Vgl. *de haer.* 86 (47): Non ergo ideo Tertullianus factus haereticus: sed quia transiens ad Cataphrygas, quos ante destruxerat, coepit etiam secundas nuptias contra apostolicam doctrinam tanquam stupra damnare, et postmodum etiam ab ipsis divisus sua conventicula propagavit.

²¹⁹ Vgl. *de haer.* 86 (46): me autem ibi positio ante aliquot annos, quod etiam te meminisse arbitror, omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant, in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, Catholicę tradiderunt.

lian also tatsächlich mit den Montanisten gebrochen und eine eigene Sekte gegründet hat, oder ob Augustinus lediglich von der Existenz der Tertullianisten auf Tertullian als ihren Gründer geschlossen hat, während in Wirklichkeit die Tertullianisten nichts anderes waren als die karthagischen Montanisten.²²⁰

In Tertullians Schriften finden sich weder Hinweise auf einen Bruch mit den Montanisten noch auf einen festen Schülerkreis, mit dem zusammen er eine eigene Sekte hätte gründen können. Außerdem belegt kein früheres Zeugnis die Existenz einer Sekte von Tertullianisten. Dennoch kann das Zeugnis des Augustinus nicht einfach als unglaublich abgetan werden,²²¹ denn es ist offensichtlich, daß der Montanismus Tertullians eine Weiterentwicklung des ursprünglichen Montanismus darstellt.²²² Tertullian bewahrte sich auch als Montanist seine theologische Selbständigkeit, so daß er »sich in Wirklichkeit nicht in den Dienst des Montanismus stellte, sondern umgekehrt den Montanismus in seinen Dienst nahm«.²²³ Es ist durchaus möglich, daß ihn diese theologische Selbständigkeit schließlich auch von der montanistischen Gemeinschaft trennte. Es ist aber auch denkbar, daß er die montanistische Gemeinschaft mit seinem eigenständigen theologischen Denken prägen konnte, so daß sie mit einigem Recht als Gemeinschaft von Tertullianisten bezeichnet werden konnte. Auf jeden Fall gab es in Karthago noch bis zu den Zeiten des Augustinus eine selbständige Gemeinschaft von Christen mit einer eigenen Kirche, die Terullian in solch hohem Ansehen hielten, daß sie als Tertullianisten bezeichnet wurden. Da sich aber in den Schriften Tertullians keine Hinweise auf einen ausgesprochenen Schülerkreis

²²⁰ Vgl. bes. die Kontroverse zwischen T. D. Barnes (*Tertullian*, S. 258 f.) und R. Braun (*Un nouveau Tertullien*, S. 74/6); jenseits dieser Alternative vertritt D. Powell (*Tertullianists and Cataphrygians = VigChr* 29 (1975) 33/54, S. 53) die Auffassung, die Tertullianisten seien zwar mit den karthagischen Montanisten identisch, das Zeugnis des Augustinus sei aber insofern zuverlässig, als die karthagischen Montanisten durch die römische Verwerfung des kataphrygischen Montanismus vom Mutterland des Montanismus getrennt worden seien, so daß sich Tertullian nicht von den karthagischen Montanisten getrennt habe, sondern vielmehr vom kataphrygischen Montanismus getrennt worden sei.

²²¹ Vgl. K. Aland, *Augustin und der Montanismus* = ders., *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 149/64, S. 162: »Wir haben angesichts der an die Adresse des Quodvultdeus gerichteten Erinnerung keinen Anlaß zum Zweifel an der Historizität des Berichteten.« Dies trifft nach K. Aland allerdings nur für den Bericht des Augustinus von der Existenz der Tertullianisten und ihrer Rückkehr zur Gemeinschaft mit den Katholiken zu, während der Bericht vom Bruch Tertullians mit den Montanisten nach K. Aland »singulären Charakter« (ebd.) hat.

²²² Vgl. A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer* (München 1932), S. 247/55; K. Aland, *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie* = ders., *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 105/48, S. 114/25.

²²³ A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer*, S. 255.

finden, scheint diese christliche Gemeinschaft hauptsächlich von den Schriften Tertullians und von seiner sporadischen mündlichen Lehrtätigkeit beeinflußt gewesen zu sein.

4.5 Zusammenfassung

Tertullian übte seine Lehrtätigkeit also hauptsächlich auf schriftlichem, aber auch auf mündlichem Wege in Ansprachen und in der Belehrung Ratsuchender aus. Er stand bei aller theologischen Selbständigkeit in lebendigem Kontakt mit der christlichen Gemeinde bzw. mit der montanistischen Gemeinschaft Karthagos, hat aber allem Anschein nach kein Gemeindeamt bekleidet. Möglicherweise gruppierte sich später eine von den Montanisten getrennte christliche Gemeinschaft um ihn, doch scheint er keinen festen Schülerkreis um sich versammelt zu haben. Mit seiner Einreihung des Lehrers unter die bedeutenden und angesehenen Gemeindemitglieder versuchte Tertullian möglicherweise, den Stand der Lehrer und seinen eigenen Stand in der karthagischen Gemeinde zu untermauern, aber die *Pass. Perp.* und die Schriften Cyprians bezeugen die Tendenz der Übernahme der Lehrfunktion durch die Presbyter in der karthagischen Gemeinde in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

KAPITEL FÜNF

CHRISTLICHE LEHRER IN SYRIEN

5.1 *Christliche Lehrer in der Didache*

Das älteste außerkanonische Zeugnis für christliche Lehrer in Syrien ist die Didache, die wohl Anfang des zweiten Jahrhunderts in Syrien entstanden ist¹ und ein letztes Zeugnis für die Existenz und das Wirken urchristlicher Lehrer darstellt. Dieses Dokument ist in vielfacher Hinsicht von hervorragender Bedeutung. Im Rahmen dieser Untersuchung über die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts ist die *Did.* deswegen zu behandeln, weil sie eine Entwicklungsstufe des christlichen Lehrertums erhellt und zu einer differenzierten Sicht seiner weiteren Geschichte und seiner verschiedenen Erscheinungsformen beiträgt. Im folgenden werden die Stellen angeführt und analysiert, an denen die *Did.* auf Lehrer oder Lehrende zu sprechen kommt.

5.1.1 *Did. 4,1*

Im Rahmen der in den Kapiteln 1-6 enthaltenen Zwei-Wege-Lehre wird Ehrfurcht gegenüber dem Verkünder des Gotteswortes gefordert:

Kind,² dessen, der dir das Wort Gottes verkündet, sollst du Tag und Nacht gedenken; du sollst ihn ehren wie den Herrn. Denn von wo die Macht des Herrn verkündet wird, dort ist der Herr.³

Hier ist vom Lehrer als dem Verkünder des Gotteswortes in einem sehr allgemeinen Sinn die Rede. Die Stelle selbst enthält keinen Hinweis darauf, daß mit der Verkündigung ausschließlich die Katechese gemeint ist.⁴ Es geht hier auch nicht um die Ehrfurcht gegenüber einem speziellen Lehrerstand, sondern um die Hochachtung eines jeden Verkünders des Gotteswortes. Da im Kerygma der Herr selbst am Wirken ist, wird der Verkünder in die Ehrfurcht gegenüber dem Herrn und seinem Wort ein-

¹ Vgl. P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin-New York 1975), S. 737; B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien⁸1980), S. 81; K. Wengst, *Didache (Apostellehre)*, *Barnabasbrief*, *Zweiter Klemensbrief*, *Schrift an Diognet* (Darmstadt 1984), S. 61 f.

² Zu dieser Anrede s. u. S. 154.

³ *Did. 4,1 (SUC 2, 72, Wengst).*

⁴ Dies vermuten W. Rordorf, A. Tuilier, *La doctrine des douze apôtres* (Paris 1978), S. 157 Anm. 5; K. Wengst, *Didache*, S. 41. 94 Anm. 24.

bezogen. Dieser Gedanke ist jüdischen Ursprungs.⁵ Er findet sich auch in abgewandelter Form in der Zwei-Wege-Lehre des Barnabasbriefes.⁶ Es handelt sich also um eine traditionelle Weisung, die keinen speziellen Lehrerstand betrifft, sondern jeden, der das Wort Gottes verkündet, predigt oder lehrt.

5.1.2 *Did. 11,1 f.*

In *Did. 11,1 f.* ist dagegen die Gruppe der Lehrenden näher bezeichnet:

Wer nun kommt und euch all das vorher Mitgeteilte lehrt, den nehmt auf. (2.) Wenn aber der Lehrende sich selbst abkehrt und eine andere Lehre lehrt, so daß er auflöst, dann hört nicht auf ihn. Wenn er aber so lehrt, daß er Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn mehrt, dann nehmt ihn auf wie den Herrn.⁷

Hier ist die Gruppe der Lehrenden sowohl im Hinblick auf den Inhalt der Lehre als auch im Hinblick auf die äußere Gestalt ihrer Lehrtätigkeit näher bezeichnet. Sie lehren ‘all das vorher Mitgeteilte’.⁸ Die vorherigen Weisungen der *Did.* bilden also das Kriterium, anhand dessen der Inhalt der Lehre überprüft werden kann. Es heißt von dem Lehrenden, daß er kommt⁹ und daß er aufgenommen werden soll,¹⁰ es ist also von Wanderlehrern die Rede.

Nun wird aber in *Did. 11,3*¹¹ ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die folgenden Verse Anweisungen zum rechten Umgang mit Aposteln¹² und mit Propheten¹³ geben. Aus dem Inhalt der Anweisungen wird deutlich, daß es sich dabei um Wanderapostel und Wanderpropheten handelt. Von Wander-Lehrern ist nicht die Rede. K. Niederwimmer¹⁴ vermutet deshalb, daß der Verfasser der *Did.* in *Did. 11,4-12*¹⁵ Traditionsgut ver-

⁵ Vgl. R. Knopf *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbrief* (Tübingen 1920), S. 16 f.; W. Rordorf, A. Tuilier, *La doctrine des douze apôtres*, S. 29 f. 157 Anm. 5.

⁶ Vgl. *Barn.* 19,9 f. (SUC 190, Wengst); E. Peterson (*Über einige Probleme der Didache-Überlieferung* = ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Rom-Freiburg-Wien 1959) 146/82, S. 153) vermutet, daß der Verfasser der *Did.* seine Vorlage falsch kopierte, in der es ähnlich wie im *Barn.* hieß: ‘Sei eingedenk des Gerichtstages bei Tag und Nacht.’

⁷ *Did. 11,1 f.* (82): ὅς ἂν οὖν ἐλθῶν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν. (2.) ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεῖς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούστητε. εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν χυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς χύριον.

⁸ *Did. 11,1* (82): ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα.

⁹ Vgl. *Did. 11,1* (82): ὅς ἂν οὖν ἐλθῶν.

¹⁰ Vgl. *Did. 11,1.2* (82): δέξασθε αὐτόν.

¹¹ 82.

¹² Vgl. *Did. 11,4-6* (82/4).

¹³ Vgl. *Did. 11,7-12* (84).

¹⁴ Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der *Didache* = WSt 11 (1977) 145/67, S. 147/53.

¹⁵ 82/4.

wendet. Nun dürfte eine Gemeindeordnung aber nur solches Traditionsgut verwenden, das zur Zeit ihrer Abfassung noch aktuell und relevant ist. Wenn daher die *Did.* unter der Überschrift 'Wanderlehrer' nur Anweisungen zum rechten Umgang mit Wanderaposteln und -propheten gibt, so kann geschlossen werden, daß zum einen diese Anweisungen die zur Zeit der Abfassung der *Did.* herrschenden Verhältnisse voraussetzen¹⁶ und daß zum andern das Fehlen wandernder Lehrer bei der Behandlung der Wanderlehrer in den tatsächlichen Verhältnissen begründet ist, daß also die Lehrer nicht wanderten, sondern seßhaft waren. Diesen Schluß zieht schon J. P. Audet¹⁷ und es ist bezeichnend, daß sich K. Niederwimmer nicht argumentativ damit auseinandersetzt, sondern lediglich bemerkt: »Schwerlich richtig.«¹⁸ Die Auffassung, daß die Lehrer der *Did.* in der Regel seßhaft waren, wird aufgrund der weiteren Stellen, an denen die *Did.* auf die Lehrer eingeht, von den meisten Forschern geteilt.¹⁹ Diese Stellen werden im folgenden ausführlich besprochen.

Für *Did.* 11,1 f.²⁰ bleibt festzuhalten, daß die dort erwähnten Lehrenden Wanderlehrer sind, und zwar Wanderapostel und -propheten, während die Lehrer nicht unter den Wanderlehrern aufgezählt werden. Diese Unterscheidung, die schon die *Did.* zwischen Lehrern und Wanderlehrern macht, rechtfertigt es, in einem Exkurs gesondert auf die Geschichte des christlichen Wanderlehrertums einzugehen.

Exkurs: Die christlichen Wanderlehrer in der alten Kirche

Die Geschichte der christlichen Wanderlehrer soll und kann deswegen im Rahmen des Kapitels über die christlichen Lehrer Syriens behandelt werden, weil sie im syrisch-palästinensischen Raum ihren Ursprung und

¹⁶ Vgl. K. Wengst, *Didache*, S. 23 Anm. 83: »Nimmt eine Gemeindeordnung kasuistisch formulierte Anweisungen auf, wenn das in ihnen verhandelte Problem überhaupt nicht mehr existiert?«

¹⁷ *La Didache. Instructions des apôtres* (Paris 1958), S. 442; auch B. Papa (*Profeti e dottori ad Antiochia di Siria = Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica* 2 (1974) 231/55, S. 251) trennt den διδάσκων in *Did.* 11,2 (82) deutlich von der Erwähnung des διδάσκαλος in *Did.* 13,2 (86) und 15,1 f. (88).

¹⁸ K. Niederwimmer, *Zur Entwicklungsgeschichte*, S. 149 Anm. 11.

¹⁹ Vgl. R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel*, S. 34; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig ⁴1924), S. 365; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zürich ²1962), S. 130; B. Papa, *Profeti e dottori*, S. 251; R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters* (Freiburg-Basel-Wien 1974), S. 138; J. Mühlsteiger, *Zum Verfassungsrecht der Frühkirche = ZKTh* 99 (1977) 129/55. 257/85, S. 271; H. A. Stempel, *Der Lehrer in der „Lehre der Zwölf Apostel“ = VigChr* 34 (1980) 209/17, S. 213; J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church = EeT* 15 (1984) 23/43, S. 30; K. Wengst, *Didache*, S. 41; A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer* (Tübingen 1984), S. 141.

²⁰ 82.

wohl auch ihre stärkste Verbreitung hatten. Zumindest weisen die meisten Nachrichten über christliche Wanderlehrer in den syrisch-palästinensischen Raum.²¹

Die Vorläufer der Wanderapostel und -propheten der *Did.* waren, wie G. Theißen²² zeigt, die urchristlichen Wandercharismatiker und im letzten Jesus Christus. Es hat vor allem in Syrien und Palästina solche Wandercharismatiker auch im zweiten Jahrhundert gegeben. Sie kamen offensichtlich auch nach Kleinasiens, denn sie dürften mit den von Papas von Hierapolis befragten wandernden Apostelschülern²³ identisch sein.

1. Die syrischen Wanderasketen in den pseudoclementinischen Briefen de virginate

Das nächste Zeugnis der Existenz und Wirksamkeit der christlichen Wandercharismatiker in Syrien und Palästina sind erst wieder die zu Beginn des dritten Jahrhunderts in Syrien entstandenen pseudoclementinischen Briefe *de virginate*.²⁴ Diese zwei unter dem Pseudonym des Clemens von Rom verfaßten Briefe geben einen Einblick in das Leben der syrischen Wanderasketen, die zur Enthaltsamkeit aufgefordert und vor dem Syneisaktentum gewarnt werden, das heißt vor der Praxis, daß Männer und Frauen, die enthaltsam leben wollten, zur Steigerung der Askese zusammenlebten. Auf diesen Brauch spielt vielleicht schon *Did.* 11,11²⁵ an.²⁶

Die syrischen Wanderasketen, die in den *ps. clem. de virg.* als Prediger, Lehrer, Lektoren, Fürbitter, Exorzisten und Wundertäter geschildert werden, waren offensichtlich die Nachfolger der in der *Did.* beschriebenen Wanderapostel und -propheten,²⁷ wenngleich sich ein bedeutender

²¹ Vgl. G. Kretschmar, *Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche* = H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. I. Die alte Kirche* (München 1974) 94/128, S. 94/100.

²² *Wanderradikalismus* = ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1979) 79/105; vgl. ferner ders., *Legitimation und Lebensunterhalt* = ebd. 201/30.

²³ Vgl. Eusebius, *H. E.* 3,39,4 (GCS 9,1, 286,16 f., Schwartz).

²⁴ Vgl. H. Duensing, *Die dem Clemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit* = ZKG 63 (1950/51) 166/88, S. 168; G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese* = K. S. Frank (Hg), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche* (Darmstadt 1975) 129/80, S. 136; B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 47.

²⁵ 84.

²⁶ Vgl. A. von Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Leipzig (1884) 1893), S. 44 f.; R. Knopf *Die Lehre der zwölf Apostel*, S. 32 f.; A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache* = ders., *Sprache und Dogma* (Gütersloh 1969) 24/70, S. 43 f.; K. Niederwimmer, *Zur Entwicklungsgeschichte*, S. 157 Anm. 34; W. Rordorf, A. Tuilier, *La doctrine des douze apôtres*, S. 56. 186 Anm. 5; K. Wengst, *Didache*, S. 98 Anm. 99.

²⁷ Vgl. A. von Harnack, *Die pseudoclementinischen Briefe de virginate und die Entstehung des Mönchtums* = SPAW 21 (1891) 361/85, S. 379/81; H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* = ders., *Tradition und Leben* (Tübingen 1960), S. 291/3; G. Kretschmar, *Ein Beitrag*, S. 135/46; B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (München 1969), S. 157.

Wandel vollzogen hat: Während bei den Wanderaposteln und -propheten die Askese im Hintergrund stand, rückte sie bei den Wanderasketen der *ps. clem. de virg.* in den Vordergrund und verdrängte die Bedeutung ihrer Lehrtätigkeit.²⁸ Aber die Wanderasketen waren auch Lehrer:

Wenn uns aber an einem Orte zufällig die Zeit (zum Übernachten) überrascht, sei es auf dem Lande oder in einem Dorfe oder in einer Stadt oder bei einer Wohnstätte oder wo wir uns gerade befinden, und es sind an jedem Orte Brüder vorhanden, so treten wir bei einem Bruder ein und rufen dorthin alle Brüder zusammen und reden mit ihnen Worte der Ermunterung und des Trostes. Und welche unter uns zu reden verstehen, sollen reden, was wachsam und stark ist (?), und ernste, furchterweckende und züchtige Worte in der Furcht Gottes und daß sie (die Zuhörer) in jeder Hinsicht Gott gefallen sollen und zunehmen und Fortschritte machen in schönen Werken, und daß sie in jeder Hinsicht sorglos seien, wie es für das Volk Gottes geziemend und recht ist.²⁹

Die Wanderasketen belehrten also Christen, und zwar ausschließlich Christen:

Deshalb psallieren wir nicht den Heiden, lesen ihnen auch nicht die Schriften vor, damit wir nicht Flötenspielern oder Zitherspielern oder Sängern oder Wahrsagern gleichen.³⁰

Allerdings beklagt der Verfasser der *ps. clem de virg.* auch Mißstände, die bei der Ausübung der Lehrtätigkeit einiger Wanderasketen aufgetreten waren:

Andere wieder gehen in den Häusern jungfräulicher Brüder und Schwestern herum unter dem Vorwande, sie zu besuchen oder die Schriften zu lesen oder sie zu exorcisieren oder sie zu lehren. Da sie müßig sind und nichts tun, gehen sie unnötigen Dingen nach und machen mit Hilfe gewinnender Worte ein Geschäft mit dem Namen Christi.³¹

Diese Klage über gewinnsüchtige Wanderasketen entspricht den Warnungen der *Did.* vor Wanderaposteln und -propheten, die auf finanzielle oder materielle Unterstützung durch die Gemeinde aus sind.³²

²⁸ Vgl. A. von Harnack, *Die pseudoclementinischen Briefe*, S. 381: »Wohl ist hier eine Metamorphose vor sich gegangen-aus den freien Evangelisten und Lehrern, die auch enthaltsam waren, sind Enthaltsame geworden, die auch Lehrer sind -; aber die Continuität ist unverkennbar.« Zur weiteren Geschichte des syrischen Asketentums vgl. H. J. W. Drijvers, *Athleten des Geistes* = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie und Politische Theologie*. 2. *Gnosis und Politik* (München-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 108/20.

²⁹ *ps. clem. de virg.* 2,1,3 (180.28/39, Duensing); verwendet wird die deutsche Übersetzung von H. Duensing, *Die dem Clemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit; zur Lehrtätigkeit der Wanderasketen* vgl. noch *ps. clem. de virg.* 2,1-6 (180.19/184.24).

³⁰ *ps. clem. de virg.* 2,6,3 (184.4/6).

³¹ *ps. clem. de virg.* 1,10,4 (175.31/6); vgl. 1,11 (175.41/176.35).

³² Vgl. *Did.* 11,6 (84); 11,12 (84).

2. *Lucians Spott über christliche Wanderlehrer*

Diese christlichen Zeugnisse beleuchten die Karikatur, die Lucian von Peregrinus Proteus zeichnet. Da die Angaben Lucians über das Christentum historisch Wahrscheinliches und Tendenziöses miteinander vermengen, stellt H. D. Betz³³ den methodischen Grundsatz auf, daß Lucians Angaben über das Christentum nicht zur Beurteilung der Geschichte des Christentums beitragen, sondern daß umgekehrt die Nachrichten über die Geschichte des frühen Christentums eine Beurteilung der Angaben Lucians ermöglichen. Dieser methodische Grundsatz muß auch bei der Behandlung der Angaben Lucians über das christliche Wanderlehrertum und über Peregrinus Proteus als christlichen Wanderlehrer angewandt werden.³⁴

In *Peregr.* 13 schildert Lucian die christlichen Wanderlehrer zunächst allgemein: 'Wenn nun ein Gauner und Ränkeschmied, der die Verhältnisse auszunutzen weiß, zu ihnen kommt, so wird er in kurzer Zeit sehr reich und lacht den einfältigen Leuten ins Gesicht.'³⁵ Diese Angaben stimmen mit den christlichen Zeugnissen überein,³⁶ so daß nicht ausgeschlossen werden kann, daß Lucian Kenntnis davon hatte, daß die christlichen Gemeinden von Wanderlehrern ausgenutzt wurden. Ihm dürfte bereits eine oberflächliche Kenntnis dieses Phänomens genügt haben, um es als Material für seine bissige Satire zu verwenden. Zweck und Motive der Wanderschaft solcher Lehrer werden ihm gleichgültig gewesen sein.³⁷

Da er zunächst allgemein von christlichen Wanderlehrern, die die Gemeinden ausnutzten, berichtet und dann erst den Peregrinus Proteus als einen solchen Wanderlehrer karikiert, liegt die Vermutung nahe, daß er ein oberflächlicher Kenntnis entstammendes polemisches Klischee (Aus-

³³ *Lukian von Samosata und das Christentum* = NT 3 (1959) 226/37.

³⁴ Es kann in diesem Zusammenhang nicht auf alle Angaben Lucians über das Christentum und über die Kontakte des Peregrinus Proteus zu den Christen eingegangen werden, sondern lediglich auf seine Angaben über das christliche Wanderlehrertum und über Peregrinus Proteus als christlichen Wanderlehrer. Die übrigen Angaben Lucians behandelt H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (Berlin 1961).

³⁵ *Peregr.* 13 (478, Mras).

³⁶ Vgl. H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Christentum*, S. 231 f.

³⁷ N. Brox (*Zur christlichen Mission in der Spätantike* = K. Kertelge (Hg), *Mission im Neuen Testament* (Freiburg-Basel-Wien 1982) 190/237, S. 216) vermutet, daß Lucian keine Kenntnis des christlichen Wanderlehrertums hatte, weil der Zweck der Wanderschaft des Peregrinus Proteus nicht erkennbar wird und weil ihn Lucian auch als Inhaber ortsfester Ämter schildert. Die Übereinstimmung der Angaben des Lucian mit denen der *Did.* und der *ps. clem. de virg.* legt aber eher die Annahme einer oberflächlichen Kenntnis dieses Phänomens bei Lucian nahe. Wenn seine Schilderung des christlichen Wanderlehrertums erdacht wäre, müßte sie sehr gut erdacht sein und eine gute Kenntnis des Christentums voraussetzen.

nutzung der einfältigen Christen durch umherziehende Gaukler) auf Peregrinus Proteus anwendet. So schreibt er in *Peregr.* 16: ‘Er ging also fort, um das zweite Mal umherzureisen, wobei er als ausreichende Wegzehrung die Christen hatte, die ihn beschützten, so daß er in Hülle und Fülle lebte.’³⁸ Ein Hinweis darauf, daß Lucian hier lediglich ein polemisches Klischee auf Peregrinus Proteus anwendet, ist ferner, daß er ihn auch als Inhaber ortsfester Ämter, als Vorsteher³⁹ und als Versammlungsleiter⁴⁰ bezeichnet.

Es kommt weder Lucian noch seinen Adressaten darauf an, ob Peregrinus Proteus tatsächlich christlicher Wanderlehrer war oder nicht. Lucian will nicht informieren, sondern unterhalten. Zu diesem Zweck schildert er Peregrinus Proteus als einen christlichen Wanderlehrer, der die Gutgläubigkeit und Freigebigkeit der christlichen Gemeinden ausnutzt. Die Mißstände unter den christlichen Wanderlehrern, die auch aus christlichen Quellen bekannt sind, wurden somit zum Gegenstand heidnischen Spottes. Das ist ein deutlicher Hinweis auf die Verbreitung des christlichen Wanderlehrertums und der daraus entstehenden Probleme. Peregrinus Proteus soll in Palästina christlicher Wanderlehrer gewesen sein. Dies könnte ein weiterer Hinweis auf die Verbreitung des christlichen Wanderlehrertums im syrisch-palästinensischen Raum sein, wenn damit nicht die Kenntnis dieses Phänomens bei Lucian überschätzt würde.

3. Die Polemik des Irenäus gegen gnostische Wanderlehrer

Die *ps. clem. de virg.* setzen sich mit Wanderasketen auseinander, die gewinnsüchtig waren oder nicht sexuell enthaltsam lebten. Während das Motiv der Gewinnsucht christlicher Wanderlehrer in einem heidnischen Zeugnis in Lucians Peregrinus Proteus wiederbegegnet, macht ein christlicher Autor den Wanderlehrern erneut den Vorwurf, sie lebten nicht enthaltsam.

Irenäus von Lyon polemisiert nämlich in *adv. haer.* 1,13,6 f. gegen gnostische Wanderlehrer, die im Rhônetal umherzögen und behaupteten, im Besitz der Gnosis zu sein. Nachdem er in *adv. haer.* 1,13,5⁴¹ berichtet hat, wie der Gnostiker Marcus die Frau eines Diakons in Kleinasien verführt habe, fährt er fort: ‘Einige seiner (des Gnostikers Marcus) Schüler zogen auch hier umher und betrogen und verführten viele Frauen und gaben sich als vollkommen aus.’⁴² Dieser Vorwurf, die gnostischen Leh-

³⁸ *Peregr.* 16 (480).

³⁹ *Peregr.* 11 (476): θιασάρχης.

⁴⁰ *Peregr.* 11 (476): ξυναγωγεύς.

⁴¹ SC 264, 200.81/201.93, Rousseau, Doutreleau.

⁴² Irenäus, *adv. haer.* 1,13,6 (201.95/202.97).

rer verführten Frauen, steht wohl im Zusammenhang mit dem Vorwurf der libertinistischen Lehre und Praxis, den die kirchlichen Autoren immer wieder den Gnostikern machten. Dieser Vorwurf scheint jedoch großenteils nicht gerechtfertigt zu sein. Vielmehr zeigen die Nag-Hammadi-Schriften, deren gemeinsamer Nenner gerade ihre asketische Grundrichtung ist, daß die Gnostiker aus ihren antikosmischen und häufig auch antinomistischen Konzeptionen in der Regel nicht, wie die Kirchenväter ihnen unterstellten, libertinistische Konsequenzen zogen, sondern vielmehr asketische.⁴³ Der Vorwurf des Irenäus gegenüber den gnostischen Wanderlehrern ist also mit Vorsicht zu behandeln. Es ist durchaus möglich, daß diese gnostischen Wanderlehrer wie die syrischen Wanderasketen enthaltsam lebten.

4. Christliche Wandermisionare bei Origenes

Die christlichen Wanderlehrer gab es offensichtlich noch im dritten Jahrhundert, denn in seiner 248 verfaßten *Apologie Contra Celsum*⁴⁴ schildert Origenes christliche Wanderprediger, die noch zu seiner Zeit lebten und wirkten.⁴⁵ Diese Wanderprediger waren in erster Linie Missionare, sie lebten asketisch und waren bei den Heiden verachtet. Allerdings muß auch Origenes zugeben, daß einige der Wandermisionare besonders auf finanzielle Vorteile und auf das Ansehen bei den höhergestellten Christen bedacht waren:

Deshalb machen es einige zu ihrem Beruf, nicht nur in die Städte, sondern auch zu den Dörfern und Gehöften zu ziehen, um auch andere für den Glauben an Gott zu gewinnen. Und man wird nicht sagen können, daß sie dies des Geldes wegen täten, da sie bisweilen nicht einmal das zur Ernährung Nötige nehmen. Wenn sie aber wegen des Mangels doch dazu gezwungen werden, begnügen sie sich mit dem Nötigsten, wenn man ihnen auch mehr geben und sie über das Notwendige hinaus versorgen will. Jetzt aber, wo wegen der großen Zahl derer, die zum Glauben übertreten, auch

⁴³ Vgl. F. Wisse, *Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik* = A. Böhlig, F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden 1975) 55/86; K. Rudolph, *Die Gnosis* (Göttingen 1980), S. 262/84; K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Leiden 1978), S. 123/7; K.-W. Tröger, *Moral in der Gnosis* = P. Nagel (Hg), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle 1979) 95/106; J.-E. Ménard, *La Gnose et les textes de Nag Hammadi* = B. Barc (Hg), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Québec-Louvain 1981) 3/17, S. 11/6.

⁴⁴ Vgl. M. Borret, *Origène. Contre Celse. 1. Livres 1 et 2* (Paris 1967), S. 15/21.

⁴⁵ Vgl. A. von Harnack, *Die Mission*, S. 358/60; E. Molland, *Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?* = H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. 1. Die alte Kirche* (München 1974) 51/67, S. 59; N. Brox, *Zur christlichen Mission*, S. 216 f.

Reiche und einige Angesessene sowie zartfühlende und edle Frauen die Glaubensboten aufnehmen, mag man zu behaupten wagen, daß einige aus eitler Ruhmsucht die christliche Lehrtätigkeit ausüben. In den ersten Zeiten aber, als ganz besonders den Lehrenden Gefahr drohte, wie kann man dieses da vernunftgemäß argwöhnen! Und jetzt ist die Geringschätzung unter den Andersgläubigen größer als die übliche Ehre unter den Glaubensgenossen, und nicht einmal unter allen.⁴⁶

Solche Wanderlehrer scheint Origenes auch schon in *de princ.* 4,1,2 zu erwähnen: ‘Das Wort konnte sogar ohne eine größere Zahl von Lehrern überall in der Welt verkündet werden,’⁴⁷ Da diese Lehrer dazu beitrugen, das Evangelium überall zu verkünden, sind wohl Wandermissionare darunter zu verstehen.⁴⁸

5. *Christliche Wandermisionare bei Eusebius*

Solche asketisch lebenden Wandermisionare schildert schließlich Eusebius als ein vergangenes Phänomen.⁴⁹ Die Wandermisionare, die asketisch lebten und charismatische Wundertäter waren, sind für ihn Gestalten der Vergangenheit:

Denn sehr viele der damals lebenden Jünger wurden durch das göttliche Wort von glühender Liebe zur Philosophie gepackt und zogen in Befolgung des Erlöserwortes, das Vermögen den Armen zu geben, in die Ferne und verrichteten das Werk der Evangelisten und waren eifrig bemüht, denen, die noch gar nichts von der Glaubenslehre gehört hatten, zu predigen und die Schriften der göttlichen Evangelien zu übergeben. (...) Denn damals wirkten noch in ihnen zahlreiche Wunderkräfte des göttlichen Geistes.⁵⁰

6. *Zusammenfassung*

Die Wanderapostel und -propheten der *Did.* hatten also bis in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts Nachfolger. Im syrisch-palästinensischen Raum verstärkten sich ihre asketischen Tendenzen und drängten die Bedeutung ihrer Lehrtätigkeit zurück. Die syrischen Wanderasketen be-

⁴⁶ Origenes, *C. C.* 3,9 (*SC* 136, 30.6/21, Borret).

⁴⁷ Origenes, *de princ.* 4,1,2 (674.3/5, Görögemanns, Karpp): δεδύνηται ὁ λόγος, καίτοι γε οὐδὲ τῶν διδάσκαλων πλεοναζόντων, πανταχός εἰρυχθῆναι τῆς οἰκουμένης.

⁴⁸ Vgl. A. von Harnack, *Die Mission*, S. 549; A. Hamann, *Die ersten Christen* (Stuttgart 1985), S. 74; Dagegen versteht E. Molland (*Besaß die Alte Kirche*, S. 54) unter den διδάσκαλοι Katecheten.

⁴⁹ Vgl. E. Molland, *Besaß die Alte Kirche*, S. 58 f.; N. Brox, *Zur christlichen Mission*, S. 217 f.

⁵⁰ Eusebius, *H. E.* 3,37,2 f. (*GCS* 9.1, 282.7/18, Schwartz); vgl. *H. E.* 5,10,2 (450.22/4).

lehrten ausschließlich Christen. Es gab Klagen über gewinnsüchtige und über nicht enthaltsam lebende Wanderasketen. Das Motiv der Gewinnsucht christlicher Wanderlehrer begegnet auch bei dem heidnischen Satiriker Lucian, verbunden mit Spott über die Gutgläubigkeit und Freigebigkeit der christlichen Gemeinden solchen wandernden Existenzengen gegenüber. Auch der Vorwurf, die christlichen Wanderlehrer lebten nicht enthaltsam, wird wiederholt, und zwar von Irenäus, der gnostischen Wanderlehrern unterstellt, sie verführten christliche Frauen. Origenes, der zum letzten Mal die christlichen Wanderlehrer nicht als Gestalten der Vergangenheit, sondern als Zeitgenossen beschreibt, kann den Vorwurf der Gewinnsucht dieser Wandermisionare nicht ganz von der Hand weisen, er weiß aber auch von asketischen Wanderlehrern, die er allerdings im Gegensatz zu den syrischen Wanderasketen als Missionare beschreibt. Eusebius kennt solche Wandermisionare nur noch als Gestalten der Vergangenheit.

Damit endet eine Phase in der Geschichte des christlichen Lehrertums, in der die Lehrtätigkeit verbunden war mit Heimat-, Besitz- und Ehelosigkeit. Diese Verbindung ist nämlich bei aller Verschiedenheit in der konkreten Gestalt und in der Akzentuierung das Gemeinsame der Zeugnisse über die ur- und frühchristlichen Wanderlehrer. Den heidnischen Zeitgenossen mußten diese christlichen Wanderlehrer vorkommen wie die bekannten kynischen Wanderprediger,⁵¹ die ebenfalls ohne Heimat, Familie und Besitz außerhalb des normalen Lebens standen.⁵² Das kynische Wanderlehrertum dürfte also die Verbreitung und den Fortbestand des christlichen Wanderlehrertums begünstigt haben, wenn auch die christlichen Wanderlehrer nicht so sehr von den Kynikern als vielmehr vom Lebens- und Verkündigungsstil Jesu Christi beeinflußt waren.

Es hat immer wieder in der Geschichte des Christentums Phasen gegeben, in denen die Lehrtätigkeit mit den Idealen von Heimat-, Besitz- und Ehelosigkeit verbunden war, wie etwa bei den iro-schottischen Wanderingmönchen des 7. Jahrhunderts. Eine solche Phase reicht vom Beginn des Christentums bis in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts. Die Unterscheidung, die die *Did.* zwischen Wanderlehrern und Lehrern macht, weist darauf hin, daß die Wanderlehrer einen eigenen Typos

⁵¹ Vgl. Celsus bei Origenes, *C. C.* 3,50 (*SC* 136,118.1/7, Borret).

⁵² Vgl. bes. G. Theissen, *Wanderradikalismus*, S. 89 f.; ferner J. Bernays, *Lucian und die Kyniker* (Berlin 1879), S. 36/9; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (Tübingen 1912), S. 93; D. R. Dudley, *A history of cynicism from Diogenes to the 6th century A. D.* (London 1937), S. 173 f.; G. Friedrich, Art. *κῆρος* = ThWNT 3 (1938) 682/717, S. 691/3; G. Kretschmar, *Ein Beitrag*, S. 139 f.; N. Brox, *Zur christlichen Mission*, S. 218; zur Heimat-, Besitz- und Familienlosigkeit des wahren Kynikers vgl. Epiktet, *Diss.* 3,22,47 (302.13/6, Schenkl²).

christlichen Lehrertums neben den urchristlichen Lehrern sowie neben den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts bildeten.

Die Gründe für das Verschwinden der frühchristlichen Wanderlehrer klingen schon zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in der *Did.* an. Es gab immer wieder Menschen, die das hohe Ansehen, in dem die Wanderlehrer bei den christlichen Gemeinden standen, ausnutzten und die nur auf finanzielle und materielle Versorgung aus waren. Und es gab unter den christlichen Lehrern die Tendenz zur *stabilitas loci*, die ein monastisches Ideal werden sollte. Von der Tendenz zur Seßhaftigkeit zeugen die Stellen, an denen die *Did.* auf einen speziellen Stand von christlichen Lehrern zu sprechen kommt.

5.1.3 *Did.* 11,10 f.

Bevor die Stellen, an denen die *Did.* einen eigenen Stand von Lehrern erwähnt, analysiert werden, soll noch auf *Did.* 11,10 f. hingewiesen werden. Hier ist im Rahmen der Anweisungen über den rechten Umgang mit Wanderpropheten⁵³ auch von der Lehrtätigkeit dieser Propheten die Rede:

Und jeder Prophet, der die Wahrheit lehrt, ist ein Pseudoprophet, wenn er das, was er lehrt, nicht tut. (11.) Jeder bewährte, echte Prophet, der so handelt, daß das irdische Geheimnis der Kirche entsteht, der aber nicht zu tun lehrt, was er selbst tut, soll nicht von euch gerichtet werden;⁵⁴ denn er hat sein Gericht bei Gott.⁵⁵

Zu den Aufgaben der Propheten zählte also auch das Lehren. Das wird schon dadurch deutlich, daß sie zu den Wanderlehrern gezählt werden.

5.1.4 *Did.* 13,2

Kapitel 11 der *Did.* gibt Anweisungen, wie die Gemeinde mit solchen Wanderlehrern umgehen soll, indem sie das Verhalten gegenüber Wanderaposteln und -propheten regelt. Angeregt von diesen Bestimmungen über die Aufnahme von Wanderaposteln und -propheten geht es in Kapitel 12 um die Aufnahme reisender Christen überhaupt. *Did.* 12,1 f.⁵⁶ regelt das Verhalten gegenüber Christen, die auf der Durchreise sind, *Did.* 12,3-5⁵⁷ gegenüber solchen Christen, die sich in der Gemeinde niederlas-

⁵³ Vgl. *Did.* 11,7-12 (84).

⁵⁴ Diese Stelle spielt vielleicht auf das Syneisaktum an.

⁵⁵ *Did.* 11,10 f. (84).

⁵⁶ 84.

⁵⁷ 84/6.

sen wollen. Offensichtlich geben diese Bestimmungen über die Aufnahme niederlassungswilliger Christen dem Verfasser der *Did.* den Anlaß, in Kapitel 13 das Verhalten der Gemeinde gegenüber Propheten, die sich niederlassen wollen, zu regeln. Im Rahmen dieser Anweisungen werden in *Did.* 13,2 beiläufig die Lehrer als ein eigener Stand erwähnt. Im Zusammenhang heißt es:

Jeder echte Prophet, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Nahrung wert. (2.) In gleicher Weise ist ein echter Lehrer, wie der Arbeiter, seiner Nahrung wert.⁵⁸

Einerseits wird an dieser Stelle vom Lehrer nicht gesagt, daß er sich, wie der Prophet seßhaft machen möchte,⁵⁹ andererseits sprechen die Anweisungen ausdrücklich nur von niederlassungswilligen Propheten,⁶⁰ nicht von Lehrern, die seßhaft werden wollen. Es kann somit vorsichtig vermutet werden, daß es in *Did.* 13,2 nicht darum geht, den Umgang mit niederlassungswilligen Lehrern in der gleichen Weise zu regeln wie das Verhalten gegenüber Propheten, die sich seßhaft machen wollen, sondern daß es vielmehr umgekehrt darum geht, das Verhalten gegenüber Propheten, die seßhaft werden wollen, in der gleichen Weise zu regeln wie den Umgang mit den Lehrern, die bereits seßhaft sind und von der Gemeinde versorgt werden. *Did.* 13,2 wäre dann so zu verstehen, daß das Verhalten gegenüber Lehrern, die in der Gemeinde wohnen, zum Modell gemacht wird für das Verhalten gegenüber Propheten, die sich in der Gemeinde niederlassen wollen. Diese Vermutung, daß die Lehrer der *Did.* bereits in größerem Umfang seßhaft waren als die Propheten,⁶¹ wird dadurch bestätigt, daß sie in Kapitel 11 nicht zu den Wanderlehrern gezählt werden und daß nach Kapitel 15 ihre Aufgaben zunehmend von den ortsansässigen Gemeindeämtern übernommen wurden.

5.1.5 *Did.* 15,1 f.

In *Did.* 15,1 f. ist im Anschluß an die Anweisungen zum Sonntagsgottesdienst in Kapitel 14 nochmals von den Lehrern als einem eigenen Stand die Rede:

⁵⁸ *Did.* 13,1 f. (86); πᾶς δὲ προφήτης ἀληθινός, θέλων καθῆσθαι πρὸς ὑμᾶς, ἄξιος ἐστιν τῆς τροφῆς αὐτοῦ. (2.) ὡσαύτως διδάσκαλος ἀληθινός ἐστιν ἄξιος καὶ αὐτός, ὥσπερ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

⁵⁹ Das betont auch B. Papa, *Profeti e dottori*, S. 251.

⁶⁰ Vgl. *Did.* 13,1 (86); 13,3 (86); 13,4 (86); 13,6 (86).

⁶¹ Vgl. A. von Harnack, *Die Mission*, S. 351; R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters*, S. 138; H. A. Stempel, *Der Lehrer*, S. 213; J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching*, S. 29 f.; A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, S. 142.

Wählt euch also Episkopen und Diakone, würdig des Herrn, sanftmütige, nicht geldgierige, aufrichtige und bewährte Männer; sie leisten euch nämlich auch den Dienst der Propheten und Lehrer. (2.) Achtet sie also nicht gering; denn sie sind die ehrenvoll Ausgezeichneten unter euch zusammen mit den Propheten und Lehrern.⁶²

Die Propheten und Lehrer standen also bei den Gemeinden in hohem Ansehen. Die Episkopen und Diakone als Inhaber ortsansässiger, gewählter Gemeindeämter übernahmen ihre Aufgaben, mußten aber noch um ihre Anerkennung in den Gemeinden ringen. Die *Did.* mißt ihnen dasselbe Ansehen bei wie den Propheten und Lehrern.

Wieso werden in diesem Zusammenhang nicht die Apostel erwähnt? Auf diese Frage gibt es zwei Antworten: Zum einen waren die Apostel hauptsächlich Missionare und deswegen kaum innerhalb der christlichen Gemeinden tätig und zum anderen waren sie nicht seßhaft und standen deswegen nicht in Konkurrenz zu den ortsansässigen Gemeindeämtern. In Kapitel 11 wird ja deutlich, daß die Apostel nicht seßhaft waren und in Kapitel 13 werden keine Anweisungen zum Umgang mit niederlassungswilligen Aposteln gegeben. Beide Antworten schließen einander nicht aus, sondern passen sehr gut zusammen. Aus dem Hinweis der *Did.*, daß die ortsansässigen Episkopen und Diakone die Aufgaben der Propheten und Lehrer übernahmen, kann darauf geschlossen werden, daß diese innerhalb der Gemeinde wirkten und seßhaft wurden oder waren. Daß die Propheten seßhaft wurden, zeigt Kapitel 13, das ihre Niederlassung regelt. Auch die Lehrer dürften bereits in stärkerem Maße seßhaft gewesen sein, wie aus *Did.* 13,2⁶³ sowie aus der Beobachtung, daß sie in Kapitel 11 nicht zu den Wanderlehrern gezählt werden, hervorgeht. Daß die Propheten und Lehrer innerhalb der Gemeinde wirkten, wird auch aus ihrer gottesdienstlichen Funktion erkennbar. Die gottesdienstliche Funktion der Propheten ist in *Did.* 10,7⁶⁴ ausdrücklich angesprochen, aber auch die Lehrer leiteten Gottesdienste:⁶⁵ λειτουργοῦσιν καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν⁶⁶ dürfte sich auf die Leitung des Gottesdienstes beziehen, denn es heißt, daß die Propheten und Lehrer

⁶² *Did.* 15,1 f. (88): χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γάρ λειτουργοῦσιν καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων . (2.) μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτοὺς. αὐτοὶ γάρ εἰσι οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

⁶³ 86.

⁶⁴ 82.

⁶⁵ Vgl. K. H. Rengstorff, Art. διδάσκω = *ThWNT* 2 (1935) 138/68, S. 161; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1963), S. 79; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'église* (Paris 1971), S. 141 f.; H. A. Stempel, *Der Lehrer*, S. 212.

⁶⁶ *Did.* 15,1 (88).

denselben Dienst wie die Episkopen und Diakone leisten. Da die Bestimmung über die Wahl der Episkopen und Diakone durch oÖV⁶⁷ mit den Anweisungen über die Feier des Sonntagsgottesdienstes in Kapitel 14 verbunden ist, dürfte der Dienst der Episkopen und Diakone und damit auch der Dienst der Propheten und Lehrer ihre gottesdienstliche Funktion meinen.⁶⁸

Did. 15,1 f. weist also darauf hin, daß die Lehrer in hohem Ansehen standen, daß sie innerhalb der Gemeinden, und zwar im Gottesdienst wirkten, daß sie seßhaft waren, daß sie nicht von der Gemeinde gewählt oder beauftragt waren⁶⁹ und daß ihre Aufgabe von den Episkopen und Diakonen übernommen wurde. Der Grund dafür könnte sein, daß es nicht genügend Lehrer und Propheten gab.⁷⁰

5.1.6 Schlußfolgerungen und Zusammenfassung

Aus der Analyse der Stellen, an denen die *Did.* auf Lehrer und Lehrende zu sprechen kommt, können zwei Schlußfolgerungen gezogen werden. Zum einen dürfen nicht alle Angaben der *Did.* über Lehrer und Lehrende auf einen und denselben Stand bezogen werden. So bezieht H. A. Stempel⁷¹ alle diese Aussagen auf den Lehrer, A. de Halleux⁷² bezieht

⁶⁷ *Did.* 15,1 (88); Das oÖV muß hier aber nicht unbedingt ein Verbindungsglied sein, es kann auch den Übergang zu etwas Neuem bezeichnen. Vgl. G. Schöllgen *Die Didache als Kirchenordnung* = JAC 29 (1986) 5/26, S. 18 Anm. 102.

⁶⁸ Zur gottesdienstlichen Funktion der Episkopen und Diakone nach dem Zeugnis der *Did.* vgl. J. Mühlsteiger, *Zum Verfassungsrecht*, S. 272; W. Rordorf, A. Tuilier, *La doctrine des douze apôtres*, S. 73 f.; K. Wengst, *Didache*, S. 41 f.

⁶⁹ Vgl. R. Knopf, *Das Nachapostolische Zeitalter* (Tübingen 1905), S. 154; H. Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte* = K. Kertelge (Hg), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Darmstadt 1977) 93/143, S. 94; A. von Harnack, *Die Mission*, S. 347 f.; G. Deussen, *Weisen der Bischofswahl im 1. Clemensbrief und in der Didache* = ThGl 62 (1972) 125/35, S. 133; J. Ibáñez Ibáñez, F. Mendoza Ruiz, *La figura del »didascalos» en la literatura cristiana primitiva = Teología del Sacerdocio. 4. Escritos sobre el carácter sacerdotal* (Burgos 1974) 1/24, S. 16/9; J. Mühlsteiger, *Zum Verfassungsrecht*, S. 272; H. A. Stempel, *Der Lehrer*, S. 212; J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching*, S. 29; K. Wengst, *Didache*, S. 41.

⁷⁰ Vgl. K. Wengst, *Didache*, S. 42; und schon H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* (Mainz 1904), S. 356; A. von Harnack, *Die Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig 1910), S. 48; vgl. dagegen J. Martin, *Der priesterliche Dienst. 3. Die Genese des AmtsPriestertums in der frühen Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1972), S. 65 f.; G. Schöllgen, *Die Didache als Kirchenordnung*, S. 24.

⁷¹ *Der Lehrer*; H. A. Stempels Untersuchung leidet nicht nur unter der falschen methodischen Voraussetzung, daß alle Angaben der *Did.* über Lehrer, Lehrende und Lehre auf einen und denselben Lehrerstand bezogen werden können (ebd., S. 210), sondern sie leidet auch unter vielen Ungenauigkeiten und unbewiesenen Behauptungen: So gehören nach *Did.* 15,2 (88) nicht Apostel, Propheten, Lehrer, Episkopen und Diakone zu den Geehrten (ebd., S. 209), sondern nur Propheten, Lehrer, Episkopen und Diakone. Da H. A. Stempel (ebd., S. 210) ausdrücklich auch *Did.* 11,2 (82) auf den Lehrerstand bezieht und da an dieser Stelle von Irrlehrern die Rede ist, kann der Lehrer keine »unange-

sie alle auf den Propheten. Die obige Analyse zeigt dagegen, daß die *Did.* einmal vom Lehren der christlichen Wortverkünder allgemein handelt, dann vom Lehren der christlichen Wanderlehrer, worunter sie Wanderapostel und -propheten versteht, dann wieder vom Lehren der Propheten und schließlich an zwei Stellen von den Lehrern als einem eigenen Stand.

Zum andern kann aus der obigen Analyse die Schlußfolgerung gezogen werden, daß die Angaben der *Did.* über Lehrer und Lehrende durchaus in einem einheitlichen Dokument verständlich sind und nicht zur Annahme verschiedener Redaktionen⁷³ oder Traditionen⁷⁴ zwingen, wenn diese Angaben nicht nur auf eine und dieselbe Gruppe von Lehrern bezogen, sondern differenziert betrachtet werden.

Zusammenfassend sei festgehalten, daß die *Did.* einen eigenen Stand von Lehrern kennt, den sie von den Wanderlehrern unterscheidet. Die-

fochtene Position in der christlichen Gemeinde innegehabt haben« (ebd., S. 209; vgl. bes. Anm. 7). Das Reden im Geist (ἐν πνεύματι; *Did.* 11,7,8 (84)) bezieht sich ausdrücklich nur auf den Propheten, nicht auf den Lehrer, wie H. A. Stempel (ebd., S. 210) angibt. Das Recht der Lehrer auf Unterhalt durch die Gemeinde muß nicht besagen, daß sie besitzlos waren, wie H. A. Stempel (ebd., S. 212) zunächst annimmt und später (ebd., S. 212 Anm. 33) einschränkt. Die These, Lehramt und Apostolat seien Sonderfälle des prophetischen Amtes (ebd., S. 213), ist durch das Zitat H. Krafts (*Die Anfänge des geistlichen Amtes* = ThLZ 100 (1975) 81/98, S. 93) nicht bewiesen, da auch dort keine Begründung gegeben wird. Ebenso unbewiesen bleibt die Behauptung, die Lehrer müßten »als die regulären geistlichen Führer einer Gemeinde angesehen werden« (ebd., S. 213), weil sie ortsansässiger als die Propheten gewesen seien. Als ἀρχιερεῖς werden in *Did.* 13,3 (86) ausdrücklich nur die Propheten bezeichnet, nicht aber die Lehrer, wie H. A. Stempel (ebd., S. 213) voraussetzt. Auf S. 214 widerspricht er sich schließlich selbst, indem er bemerkt, in der *Did.* sei »keine feste Ämterhierarchie festzustellen«, nachdem er zuvor behauptet, sie kenne »kein Amt, das dem des Lehrers übergeordnet ist«. Doch enthält H. A. Stempels Artikel auch viele zutreffende Beobachtungen, auf die die Anmerkungen verweisen. Vor allem kann er es wahrscheinlich machen, daß der Verfasser der *Did.* selbst ein Lehrer war.

⁷² *Les ministères dans la Didachè* = Irén 53 (1980) 5/29; A. de Halleux bezieht alle Angaben der *Did.* über Apostel, Lehrer und Propheten auf die Propheten. *Did.* 11,1 f. (82) bezieht er auf *Did.* 10,7 (82), *Did.* 11,3-6 (82/4) meint nach seiner Übersetzung »des prophètes du genre apostolique« (ebd., S. 13), die Erwähnung der Lehrer in *Did.* 13,2 (86) erklärt er als »la simple explication du précédent« (ebd., S. 18) und in *Did.* 15,1 f. (88) ist nach seiner Auffassung von lehrenden Propheten die Rede, weil die Lehrer ohne Titel angeführt werden. Doch zwingt diese These A. de Halleux zu einer gewaltsamen, kaum überzeugenden Interpretation von *Did.* 13,2 (86): »C'est ainsi que, (en tant que) vrai docteur, (le prophète) est digne, lui aussi, de la même manière que l'ouvrier, de sa nourriture.« (ebd., S. 18).

⁷³ Verschiedene Redaktionsstufen vermuten J.-P. Audet (*La Didachè*: 1,1-11,2; 11,3-16,8; Interpolation der Du-Stücke) sowie W. Rordorf, A. Tuilier (*La doctrine des douze apôtres*: Kap. 1-13; 14-16); Eine sehr komplizierte Traditionsgeschichte der Kapitel 11-13 konstruiert G. Schille, *Das Recht der Propheten und Apostel* = P. Wätzel, G. Schille (Hg.), *Theologische Versuche* (Berlin 1966) 84/103; vgl. dagegen K. Niederwimmer, *Zur Entwicklungsgeschichte*, S. 148 Anm. 8. 165 Anm. 60.

⁷⁴ Vgl. P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 727; K. Niederwimmer, *Zur Entwicklungsgeschichte*, S. 147/53; zur Frage nach der literarischen Integrität der Didache vgl. bes. G. Schöllgen, *Die Didache als Kirchenordnung*, S. 21/5.

ser Lehrerstand war seßhaft, wurde von der Gemeinde versorgt, stand bei den Christen in hohem Ansehen, wirkte innerhalb der Gemeinde und im Gemeindegottesdienst, war nicht von der Gemeinde gewählt oder beauftragt und wurde durch Episkopen und Diakone ersetzt. Somit trägt die *Did.* zu einer differenzierten Sicht der Geschichte des christlichen Lehrertums in der alten Kirche bei, indem sie zwischen Lehrern und Wanderlehrern unterscheidet und die Lehrtätigkeit der Amtsträger sowie den Niedergang des urchristlichen Lehrertums bezeugt.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß diese Angaben über die christlichen Lehrer in der *Did.* ergänzt werden könnten, wenn die Vermutung zuträfe, daß der Verfasser der *Did.* selbst ein solcher Lehrer war. H. A. Stempel⁷⁵ weist auf die didaktisch-methodischen Gesichtspunkte hin, nach denen die *Did.* aufgebaut ist, sowie auf die pädagogische Situation, die der wiederholten Anrede ‘mein Kind’⁷⁶ und den imperativischen Aufforderungen zugrunde liegt. »Diese Hinweise mögen genügen, um darauf hinzuweisen, wie stark in der Didache der Lehrer nicht nur Gegenstand sondern auch Subjekt der Darstellung ist.«⁷⁷ Schließlich wird ja auch die ganze Schrift als ΔΙΔΑΧΗ⁷⁸ bezeichnet. Sie will Christen unterweisen und instruieren, enthält aber auch Bestandteile des Taufunterrichts, denn es heißt in *Did.* 7,1: ‘Betreffs der Taufe: Tauft folgendermaßen: Nachdem ihr vorher dies alles mitgeteilt habt, tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in lebendigem Wasser.’⁷⁹ Ταῦτα πάντα προειπόντες⁸⁰ bezieht sich auf die Zwei-Wege-Lehre in *Did.* 1-6, die damit als Bestandteil des Taufunterrichts kenntlich gemacht wird. Natürlich wurde die Zwei-Wege-Lehre auch zur Unterweisung der Christen verwendet, wie der Barnabasbrief bezeugt, und sie wird auch nicht der einzige Gegenstand des Taufunterrichts gewesen sein.⁸¹ Da der Verfasser der *Did.* sie als einen Bestandteil des Taufunterrichts vermittelte, dürfte er selbst Erfahrungen in der Katechu-

⁷⁵ *Der Lehrer*, S. 211 f.

⁷⁶ τέκνον μου; vgl. *Did.* 3,1 (68); 3,3 (68); 3,4 (70); vgl. die Anrede τέκνον in *Did.* 3,5 (70); 3,6 (70); 4,1 (72); τέκνων in *Did.* 5,2 (76); vgl. dazu K. Wengst, *Didache*, S. 69 Anm. 15: »‘(Mein) Kind’ ist die Anrede des Lehrers an den Schüler im Judentum und Hellenismus.“

⁷⁷ H. A. Stempel, *Der Lehrer*, S. 212; vgl. auch R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache* (New York 1965), S. 77.

⁷⁸ Zur Diskussion um den authentischen Titel der *Did.* vgl. P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 722/5; K. Wengst, *Didache*, S. 14 f.

⁷⁹ *Did.* 7,1 (76).

⁸⁰ *Did.* 7,1 (76); J.-P. Audet (*La Didachè*, S. 58/62) und P. Vielhauer, (*Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 727) wollen diese Bemerkung als sekundären Zusatz erweisen; vgl. dagegen W. Rordorf, A. Tuilier, *La doctrine des douze apôtres*, S. 30/2; K. Wengst, *Didache*, S. 16 Anm. 54.

⁸¹ Vgl. K. Wengst, *Didache*, S. 16 Anm. 54.

menenunterweisung gehabt haben. Sollte der Verfasser der *Did.* tatsächlich christlicher Lehrer gewesen sein, so wird er nicht nur Christen sondern auch Taufbewerber unterrichtet haben, und der Taufunterricht dürfte auch zu den Aufgaben der christlichen Lehrer der *Did.* gehört haben. Doch seien diese Überlegungen nochmals ausdrücklich als Hypothesen gekennzeichnet.

5.2 Die Katecheten in den Pseudoclementinen

Die Geschichte des christlichen Lehrertums in Syrien kann anhand der Pseudoclementinen weiter verfolgt werden. Auf die komplizierten literargeschichtlichen Probleme dieser Schriften, die eine lebhafte und langwierige Diskussion in der Forschung hervorgerufen haben, kann hier nicht näher eingegangen werden.⁸² Im Zusammenhang der Behandlung der christlichen Lehrer Syriens soll lediglich darauf hingewiesen werden, daß die *Ps. Clem.* das Verschwinden eines eigenständigen Katechetenamtes bezeugen.⁸³

In der ältesten Schicht der *Ps. Clem.*, die wohl schon dem Verfasser der im dritten Jahrhundert entstandenen Grundschrift⁸⁴ als literarische Quelle vorlag und die vermutlich schon im zweiten Jahrhundert entstanden ist,⁸⁵ ist noch von einem eigenen Katechetenstand die Rede, der im Anschluß an die Episkopen, Presbyter und Diakone erwähnt wird. In dem in den *Ps. Clem.* enthaltenen Brief des Clemens an Jakobus heißt es: ‘Die Katecheten sollen erst dann unterrichten, wenn sie selbst unterrichtet worden sind, denn sie haben mit den Seelen der Menschen zu tun.’⁸⁶ Im Rahmen des Schiffsgleichnisses, in dem die Kirche mit einem Schiff verglichen wird, erwähnt die *Epistula Clementis* nochmals im Anschluß an

⁸² Vgl. F. S. Jones, *The Pseudo-Clementines = SecCent* 2 (1982) 1/33. 63/96.

⁸³ Zum folgenden vgl. bes. A. Faivre, *Les fonctions ecclésiales dans les écrits pseudo-clémentins = RevSR* 50 (1976) 97/111; ders., *Fonctions et premières étapes du cursus clérical* (Lille 1975), S. 179/98; ders., *Clerc-laïc. Histoire d'une frontière = RevSR* 57 (1983) 195/220; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Berlin²1981); A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle* (Paris 1971), S. 183/96; J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching*, S. 26/8.

⁸⁴ Vgl. G. Strecker, *Das Judenchristentum*, S. 105; G. Strecker (ebd., S. 267) datiert die Grundschrift in die Jahre 220-300, C. Schmidt (*Studien zu den Pseudo-Clementinen* (Leipzig 1929), S. 313), O. Cullmann (*Le problème littéraire et historique du roman pseudoclémentin* (Paris 1930), S. 156) und B. Rehm (*Die Entstehung der pseudoclementinischen Schriften = ZNW* 37 (1937) 77/184, S. 156) in die Jahre 220-230.

⁸⁵ Vgl. A. Faivre, *Les fonctions ecclésiales*, S. 99: »il nous situe probablement dans une liturgie judéo-chrétienne de Syrie aux alentours de 200c; W. Ullmann (*The Significance of the Epistula Clementis in the Pseudo-Clementines = JThS* 11 (1960) 295/317, S. 317) datiert ans Ende des zweiten Jahrhunderts.

⁸⁶ *Ps. Clem.*, *Epistula Clementis* 13,1 (GCS 42², 15.11 f., Rehm): Οἱ κατηχοῦντες πρῶτον κατηχηθέντες κατηχείτωσαν, ὅτι περὶ φυχῆς ἀνθρώπων τὸ ἔργον.

die Episkopen, Presbyter und Diakone die Katecheten und vergleicht sie mit den *ναυστολόγοι*,⁸⁷ das heißt mit denjenigen, die für das Anheuern der Schiffsbesatzung zuständig sind.⁸⁸ Sie sollen an den Lohn erinnern,⁸⁹ »d. h. bei der Unterweisung besonderen Nachdruck auf die Lehre vom Endgericht und der ewigen Vergeltung legen«.⁹⁰

Mit dieser Erwähnung der Katecheten konnte offensichtlich schon der Verfasser der Grundschrift nichts mehr anfangen, denn in *Epistula Clementis* 13 schließt er unmittelbar an die oben zitierte Erwähnung der Katecheten eine Lobrede auf den Bischof und Katecheten Clemens an.⁹¹

Auch der Verfasser der Homilien kannte im vierten Jahrhundert⁹² kein eigenständiges Katechetenamt mehr, denn in *Homiliae* 3,71,⁵⁹³ nennt er die Katecheten nicht mehr im Anschluß an die Episkopen, Presbyter und Diakone sondern zwischen den Presbytern und Diakonen und erwähnt sie in seiner Aufzählung von Gemeindeämtern in *Homiliae* 3,67⁹⁴ überhaupt nicht mehr. Die Reihe Presbyter, Katecheten, Diakone dürfte darauf hinweisen, daß der Verfasser der Homilien seiner Vorlage, in der die Katecheten erwähnt wurden, treu bleiben wollte, daß er sie aber nach den Presbytern einreihte, weil es zu seiner Zeit keinen eigenen Katechetenstand mehr gab, sondern der Taufunterricht von den Presbytern erteilt wurde.⁹⁵

Die Katecheten, die in der ältesten Schicht der *Ps. Clem.* als ein eigener Stand erwähnt werden, waren wie die Lehrer der Didache in der Gemeinde tätig. Vielleicht waren sie die Nachfolger der in der Didache genannten Lehrer.⁹⁶ Allerdings hatten sie ein Gemeindeamt inne und gehörten wahrscheinlich zum Klerus.⁹⁷ Im dritten Jahrhundert gab es sie

⁸⁷ *Ps. Clem.*, *Epistula Clementis* 14,2 (16.9).

⁸⁸ A. Faivre (*Les fonctions ecclésiales*, S. 100) übersetzt »les officiers recruteurs« und schließt daraus auf eine apologetische Funktion der Katecheten.

⁸⁹ *Ps. Clem.*, *Epistula Clementis* 15,2 (17.9 f.).

⁹⁰ G. Strecker, *Das Judenthristentum*, S. 107.

⁹¹ Vgl. *Ps. Clem.*, *Epistula Clementis* 13,1-3 (15.12 f.; 16. 1/4); vgl. G. Strecker, *Das Judenthristentum*, S. 105.

⁹² Vgl. J. Irmscher, *Die Pseudo-Clementinen* = E. Hennecke, W. Schneemelcher (Hg), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* 2 (Tübingen 1964) 373/98, S. 374; B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 135.

⁹³ 83,3: τιμᾶτε πρεσβυτέρους, κατηχητάς, διακόνους.

⁹⁴ 81,5/12.

⁹⁵ Vgl. C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, S. 59 f. 122; G. Strecker, *Das Judenthristentum*, S. 106; A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 187; A. Faivre, *Les fonctions ecclésiales*, S. 103; J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching*, S. 26 f.

⁹⁶ Vgl. C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, S. 59 f.; G. Strecker, *Das Judenthristentum*, S. 111; A. Faivre, *Les fonctions ecclésiales*, S. 111; R. Gryson, *The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church* = *JES* 19,2 (1982) 176/87, S. 182.

⁹⁷ Vgl. A. Vilela, *La condition collégiale*, S. 186 Anm. 14: »Il semble bien que les catéchistes soient ici considérés comme faisant partie du clergé, puisque dans la même épître les laïcs sont définis comme les ‘discentes’: *Epistula Clementis* 5« (*Ps. Clem.*, *Epistula Clementis* 5,4 (9.11): οἱ μανθάνοντες).

allem Anschein nach nicht mehr und im vierten Jahrhundert ist bezeugt, daß ihre Aufgabe von den Presbytern übernommen wurde.

Zum Abschluß dieser knappen Darstellung der Geschichte der Katecheten nach dem Zeugnis der *Ps. Clem.* sei noch kurz auf die Erwähnung der ‘Bewerber um das Lehramt’⁹⁸ im Brief des Petrus an Jakobus und im Zeugnis über die Empfänger dieses Briefes (*Diamartyria*) hingewiesen. Beide Schriften sind in den *Ps. Clem.* enthalten und dürften dem Verfasser der Grundschrift bereits als Quelle vorgelegen haben, also im zweiten Jahrhundert entstanden sein.⁹⁹ Die Aufgabe dieser Lehrer ist die unverfälschte Bewahrung und Weitergabe der in Büchern niedergeschriebenen Predigten des Petrus. Sie sollen beschnitten sein¹⁰⁰ und sorgfältig mindestens sechs Jahre geprüft und vorbereitet werden.¹⁰¹ Sie müssen ein Treuegelübde ablegen¹⁰² und dürfen die Bücher nur dann weitergeben, wenn der Empfänger auf dieselbe Weise geprüft und vorbereitet ist und wenn das Einverständnis des Bischofs vorliegt.¹⁰³ Durch diese Vorsichtsmaßnahmen soll Gefahren der Irrlehre vorgebeugt werden.¹⁰⁴ Es ist bemerkenswert, daß als Modell für diese Anweisungen die Ernennung der siebzig Ältesten durch Moses¹⁰⁵ sowie das zeitgenössische jüdische Rabbinat¹⁰⁶ dienen. In judenchristlichen Gemeinden wurde also der jüdische Rabbi ganz bewußt als Vorbild des christlichen Lehrers verstanden und propagiert.¹⁰⁷ Allerdings dürften die Anweisungen der *Epistula Petri* und der *Diamartyria* eher idealistische Entwürfe sein als wirklich gültige Vorschriften,¹⁰⁸ so daß sie wohl nicht zur Beurteilung der in den *Ps. Clem.* erwähnten Katecheten herangezogen werden können, wie dies A. Faivre¹⁰⁹ tut.

⁹⁸ Vgl. *Ps. Clem.*, *Epistula Petri* 2,1 (1.19 f.): τοὺς βουλομένους τὸ τῆς διδασκαλίας ἀναδέξεσθαι; *Diamartyria* 1,1 (3.3): τῷ καὶ διδάσκειν αἴρουμένω; 2,2 (3.20): διδάσκειν ἐπανατρουμένω.

⁹⁹ Vgl. G. Strecker, *Das Judenchristentum*, S. 138.

¹⁰⁰ Vgl. *Ps. Clem.*, *Diamartyria* 1,1 (3,3 f.).

¹⁰¹ *Ps. Clem.*, *Epistula Petri* ordnet allgemein eine Probezeit an (1,2 (1.6); 3,1 (2.18)), *Diamartyria* eine sechsjährige Zeit der Prüfung und Vorbereitung (1,2 (3.5 f.); 2,2 (3.18 f.)).

¹⁰² Vgl. *Ps. Clem.*, *Diamartyria* 1,2-4,3 (3.6/4,17).

¹⁰³ Vgl. *Ps. Clem.*, *Diamartyria* 2,2 (3.18/21).

¹⁰⁴ Vgl. *Ps. Clem.*, *Epistula Petri* 2,2-7 (1.10/2.16); *Diamartyria* 5,2 (4.20/3).

¹⁰⁵ Vgl. *Ps. Clem.*, *Epistula Petri* 1,2 (1.8 f.); 2,1 (1.17 f.); 3,1 f. (2.19/21); vgl. *Num 11,16-25*.

¹⁰⁶ Vgl. *Ps. Clem.*, *Epistula Petri* 1,3-5 (1.9/17).

¹⁰⁷ S. u. S. 230 f.

¹⁰⁸ Vgl. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 198 Anm. 2.

¹⁰⁹ *Les fonctions ecclésiales*, S. 107/11.

5.3 Bardaişan

5.3.1 Bardaişans Leben und Schriften

Unter den christlichen Lehrern, die im zweiten Jahrhundert in Syrien wirkten, sind nur zwei mit Namen bekannt, nämlich Tatian, über dessen syrische Wirksamkeit allerdings nichts überliefert ist,¹¹⁰ und Bardaişan. Er wirkte in Edessa, dem Zentrum des Gebietes östlich des Euphrat, das als die Osrhoene bezeichnet wird. Zwischen der Osrhoene und dem Coele-Syrien genannten westlichen Teil Syriens bestanden vielfältige Kontakte,¹¹¹ so daß im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zwischen beiden Gebieten Syriens unterschieden werden muß, zumal es für das zweite Jahrhundert ohnehin keine parallelen, aufeinander beziehbaren Nachrichten über das christliche Lehrertum Coele-Syriens und der Osrhoene gibt.

Bardaişan wird nicht unter den gnostischen Lehrern behandelt, da vor allem H. J. W. Drijvers die Bezeichnung Bardaişans als Gnostiker zurückweist, indem er zeigt, daß Bardaişan zwar Motive mit gnostischen Systemen seiner Zeit gemeinsam hat, daß er aber auch von anderen zeitgenössischen religiösen und philosophischen Entwürfen geprägt ist.¹¹²

In seiner ausführlichen Bardaişan-Studie stellt H. J. W. Drijvers¹¹³ alle bis dahin bekannten syrischen, griechischen, lateinischen, arabischen und armenischen Quellen über Bardaişan zusammen und wertet sie aus.

¹¹⁰ Zu Tatian s. Kap. 6.3.

¹¹¹ Vgl. H. J. W. Drijvers, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum* = *OrChrA* 197 (1974) 291/310, S. 296/8.

¹¹² Vgl. H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 218/24; ders., *Bardaişan, die Bardaişaniten und die Ursprünge des Gnostizismus* = U. Bianchi (Hg), *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e discussioni (Leiden 1966) 307/14, S. 307/10; bes. ders., *Bardaişan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr.* = A. Dietrich (Hg), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Bericht über ein Symposion in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971 (Göttingen 1975) 109/22, S. 114/9; hier setzt sich H. J. W. Drijvers mit B. Ehlers (*Bardesanes von Edessa* = *ZKG* 81 (1970) 334/51) auseinander, die Bardaişan als einen syrischen Gnostiker bezeichnet; vgl. auch B. Aland (geb. Ehlers), *Mani und Bardesanes* = A. Dietrich (Hg), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971 (Göttingen 1975) 123/43, S. 126/9; vgl. ferner L. Cerfaux, *Art. Bardesanes* = *RAC* 1 (1950) 1180/6, S. 1184: »Da die Anschauungen der ausgesprochenen Gnosis fehlen, ist es besser, B. nicht als Gnostiker zu bezeichnen.«; L. W. Barnard, *Early Syriac Christianity* = ders., *Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 194/223, S. 211: »There are traces (but no more) of Gnostic influence in some of his ideas although not in his main doctrines.«; K. Rudolph (*Die Gnosis*, S. 353 f.) ordnet Bardaişan wieder der Gnosis zu. Zum Einfluß philosophischer Systeme auf Bardaişan vgl. H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa and the Hermetica* = *JEOL* 21 (1969/70) 190/210; R. Günther, *Bardesanes und die griechische Philosophie* = *AAH* 26 (1978) 15/20.

¹¹³ *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 127/212.

Aus diesen sehr vielfältigen, zum Teil legendarischen, polemisch verzerrten oder sehr späten Angaben erarbeitet er eine historisch zuverlässige Bardaişanbiographie:¹¹⁴ Bardaişan wurde im Jahre 154 geboren. Er lebte als Philosoph und Astrologe am Hof der edessinischen Könige Abgar VIII. (177-212) und Abgar IX. (210-214) und hatte eine entsprechend hohe gesellschaftliche Stellung inne. In dieser Zeit wurde er Christ. Über die Umstände und Motive seiner Hinwendung zum Christentum ist nichts Sicheres bekannt. In der geistig aufgeschlossenen Atmosphäre des edessinischen Hofes¹¹⁵ konnte Bardaişan auch als Christ leben und wirken, zumal er selbst nichtchristlichen religiösen und philosophischen Anschauungen gegenüber sehr aufgeschlossen war. Sein Lebensunterhalt wird wohl entweder durch seine Stellung am Hof von Edessa oder durch seine möglicherweise vornehme und wohlhabende Herkunft gesichert gewesen sein. Er verließ den edessinischen Hof, nachdem Caracalla im Jahre 214 König Abgar IX. abgesetzt und im Jahre 216 der Unabhängigkeit Edessas ein Ende bereitet hatte. Möglicherweise wirkte Bardaişan daraufhin in Armenien als Wandermisionar, bis er wahrscheinlich im Jahre 222 starb.

Da es über Bardaişans Lehrtätigkeit in seinen letzten Lebensjahren keine historisch zuverlässigen Nachrichten gibt, beschränkt sich diese Untersuchung auf die Behandlung seiner Lehrtätigkeit am Hof von Edessa. In dieser Zeit verfaßte Bardaişan verschiedene Schriften, die philosophische, astrologische oder historische, also nicht spezifisch christliche Themen behandeln. Er verfaßte Dialoge gegen die Marcioniten und dichtete Hymnen.¹¹⁶

5.3.1.1 Das Buch der Gesetze der Länder

Doch sind alle diese Werke des Bardaişan nur dem Titel nach oder in wenigen Fragmenten überliefert. So bleibt als Hauptzeugnis seiner edessinischen Lehrtätigkeit das sogenannte ‘Buch der Gesetze der Länder’ (*BGL*),¹¹⁷ in dem Bardaişans Schüler Philippus über seinen Lehrer berichtet. Diese Schrift ist in einer syrischen Handschrift aus dem 6. oder

¹¹⁴ H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 217 f.; ders., *Art. Bardesanes* = *TRE* 5 (1980) 206/12, S. 206 f.

¹¹⁵ Der edessinische Hof war zur Zeit Bardaişans wahrscheinlich nicht christlich; vgl. H. J. W. Drijvers, *Art. Edessa* = *TRE* 9 (1982) 277/88, S. 280.

¹¹⁶ Zu den Schriften des Bardaişan vgl. L. Cerfaux, *Art. Bardesanes*, S. 1181; H. J. W. Drijvers, *Art. Bardesanes*, S. 207; zu den Hymnen Bardaişans, deren ‘Sitz im Leben’ nicht bestimmt werden kann, vgl. H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 143/52, 165.

¹¹⁷ Vgl. die syrische Ausgabe von H. J. W. Drijvers (*The Book of the Laws of Countries* (Assen 1965)); verwendet wird die deutsche Übersetzung von H. Wiesmann (*Die Schrift über die Gesetze der Länder* = *Festschrift 75 Jahre Stella Matutina* 1 (Feldkirch 1931) 553/72).

7. Jahrhundert überliefert.¹¹⁸ Ihr Titel dürfte zugleich den Grund ihrer Überlieferung angeben, denn der Schlußteil der Schrift hat wohl das Interesse an ihrer Überlieferung geweckt.¹¹⁹ Hier schränkt Bardaişan durch ausführliche ethnographische Angaben die heute noch jedem Horoskop zugrunde liegende astrologische These ein, die Sternenkonstellation am Geburtstag bestimme das Schicksal des Menschen. Da manche Gesetze, die sich die verschiedenen Länder in Freiheit geben, bestimmte Verhaltensweisen für alle vorschreiben oder verbieten, kann, so argumentiert Bardaişan, das durch diese Verhaltensweisen bedingte Schicksal der Menschen nicht durch die Sternenkonstellation an ihrem Geburtstag determiniert sein, da ja nicht alle unter demselben Sternenzeichen geboren sind.¹²⁰ Wegen dieses durch reichhaltiges Material unterstützten Nachweises dürfte das *BGL* in der alten Kirche überliefert worden sein. So zitiert Eusebius in *praep. ev.* 6,10,1-48¹²¹ den Passus über die Gesetze der Länder, nennt die Schrift aber allgemein ‘Dialoge mit den Gefährten’,¹²² und auch die pseudoclementinischen Rekognitionen zitieren den ethnographischen Nachweis des *BGL*, ohne allerdings dieses Zitat auszuweisen.¹²³

Darüber hinaus wird die Schrift unter sehr verschiedenen Titeln erwähnt. Eusebius nennt sie in seiner Kirchengeschichte ‘den äußerst vor trefflichen Dialog über das Schicksal mit (oder ‘gegen’ oder ‘gewidmet an’)’¹²⁴ Antoninus’,¹²⁵ Hieronymus ‘das dem Marcus Antonius gewidmete Buch über das Schicksal’¹²⁶ und Theodoret von Cyrus zählt unter den Schriften Bardaişans, die er selbst gelesen hatte, Schriften über das Schicksal auf.¹²⁷ Schließlich berichtet Epiphanius, daß Bardaişan in einem Gespräch über das Schicksal mit Awida, dem Astronomen, viele Argumente vorbrachte.¹²⁸

¹¹⁸ Vgl. H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 61.

¹¹⁹ Vgl. F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient* (Tübingen 1907), S. 111 f.; H. H. Schaefer, *Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche* = *ZKG* 51 (1932) 21/73, S. 33 f.

¹²⁰ S. u. S. 163.

¹²¹ *GCS* 43.1, 335.1/343.15, Mras.

¹²² Eusebius, *praep. ev.* 6,9,32 (334.24 f.): ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἑταίρους διαλόγοις.

¹²³ Vgl. *Ps. Clem.*, *Rekognitionen* 9,19-29 (*GCS* 51, 270.1/311.5, Rehm).

¹²⁴ Zur Übersetzung vgl. H. H. Schaefer, *Bardesanes*, S. 40 f.; H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 63. 69 f.

¹²⁵ Eusebius, *H. E.* 4,30,2 (*GCS* 9.1, 392.21 f., Schwartz): ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἴχανώτατος αὐτοῦ περὶ εἰμαρμένη διάλογος.

¹²⁶ Hieronymus, *de vir. ill.* 33 (*SQS* 11, 25.6 f., Bernoulli): liber est quem Marco Antônio de fato tradidit.

¹²⁷ Theodoret, *haereticarum fabularum compendium* 1,22 (*PG* 83, 372, Schulze): Ἐντεύχηρα δὲ κάγὼ λόγοις αὐτοῦ, καὶ κατὰ εἰμαρμένης γραφεῖσται.

¹²⁸ Epiphanius, *Pan.* 56,4 (*GCS* 31, 339.2 f., Holl): ὃς πολλὰ πρὸς Ἀβειδὰν τὸν ἀστρονόμον κατὰ εἰμαρμένης λέγων συνελογίσατο.

Es kann davon ausgegangen werden, daß sich alle diese Hinweise auf einen Dialog oder eine Schrift Bardaiṣans über das Schicksal auf das *BGL* beziehen,¹²⁹ das möglicherweise ohne festen Titel überliefert wurde. Der überlieferte syrische Text des *BGL* dürfte nahezu identisch sein mit dem ursprünglichen syrischen Text, der früh ins Griechische übersetzt wurde und in der alten Kirche bekannt war.¹³⁰

Das *BGL* wurde entweder noch zu Lebzeiten Bardaiṣans oder kurz nach seinem Tode verfaßt, denn das Zitat aus dem *BGL* in den *Ps. Clem.*, *Rekognitionen* 9,19-29¹³¹ gehört der bereits im dritten Jahrhundert entstandenen Grundschrift der *Ps. Clem.*¹³² an.¹³³

5.3.1.1.1 *Die Darstellung der Lehrtätigkeit Bardaiṣans im Buch der Gesetze der Länder*

Kein christlicher Lehrer des zweiten Jahrhunderts wird in seiner Lehrtätigkeit und in seinem Selbstverständnis als Lehrer so ausführlich und lebendig geschildert wie Bardaiṣan im *BGL*.¹³⁴ Bevor nach der historischen Zuverlässigkeit dieser Schilderung des *BGL* gefragt wird, soll zunächst das Bild dargestellt werden, das das *BGL* von Bardaiṣan, seiner Lehrtätigkeit und seinem Selbstverständnis als Lehrer entwirft.

Das *BGL* gibt sich nicht als Werk Bardaiṣans, sondern seines Schülers Philippus aus, der von sich in der ersten Person und von Bardaiṣan in der dritten Person berichtet. Philippus ist mit einigen Freunden zu Besuch bei einem Bekannten namens Shemashgram. Es ist bereits ein Gespräch im Gange, als Bardaiṣan dazukommt und entsprechend seiner Gewohnheit nach dem Thema des Gesprächs fragt. Philippus und seine Freunde antworten ihm, der ebenfalls anwesende Awida habe ihnen die Frage vorgelegt, warum Gott, wenn es ihn überhaupt gäbe, die Menschen nicht gut geschaffen habe. Bardaiṣan ist diese Frage nicht präzise genug und er fragt Awida, ob es ihm um die Frage nach der Existenz Gottes gehe oder um die Frage, warum Gott das Böse zulasse. Awida be-

¹²⁹ Vgl. H. H. Schaeder, *Bardesanes*, S. 32/41; L. Cerfaux, *Art. Bardesanes*, S. 1181 f.; H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen 1966), S. 60/76.

¹³⁰ Vgl. H. J. W. Drijvers, *Art. Bardesanes*, S. 207.

¹³¹ GCS 51, 270.1/311.5, Rehm.

¹³² S. o. S. 155.

¹³³ Vgl. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen 1966), S. 72/74.

¹³⁴ Auch H. von Campenhausen (*Kirchliches Amt*, S. 215) ist der Auffassung, daß sich unter den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts am ehesten von Bardaiṣan ein Bild entwerfen ließe, behandelt ihn aber nicht mit der Begründung: »dieser syrische Dichter und Lehrer außerhalb des römischen Reichsgebietes stellt zweifellos einen Sonderfall dar«. Dies trifft zumindest sowohl auf seine Stellung am edessinischen Hof zu als auch auf den inhaltlichen Aspekt seiner Lehrtätigkeit.

antwortet diese Frage Bardaişans nicht, sondern entgegnet, er habe lediglich seine Altersgenossen um Auskunft gebeten. Diese Antwort bringt ihm eine Rüge Bardaişans ein, denn Bardaişan erwidert, der Lernbegierige müsse bei einem Älteren in die Schule gehen. Offensichtlich vermutet Bardaişan, Awida habe den Philippus und seine Freunde nicht aus reiner Wißbegierde gefragt, sondern er habe sie durch diese Frage auf dem Wege sokratischer Maieutik belehren wollen. Bardaişan führt nämlich aus, daß der Lehrer nicht Fragen stelle, sondern sich Fragen vorlegen lasse. Wenn er aber dennoch Fragen stelle, so handle es sich entweder um Verständnisfragen oder um Fragen, die den Schüler zu einer präzisen Fragestellung anleiten. Awida gibt zur Antwort, er wolle lediglich lernen und er habe deswegen seine Altersgenossen gefragt, weil er sich vor der Autorität des Bardaişan gescheut habe. Daraufhin führt Bardaişan aus, derjenige, der präzise Fragen stelle und sich nicht gegen die Wahrheit sperre, brauche sich nicht zu scheuen, da er dem Lehrer Vergnügen bereite. Deswegen erklärt sich Bardaişan bereit, Awida zu belehren, auch wenn er nicht zu seinem Schülerkreis zähle, lädt ihn aber ein, Weiteres bei ihm zu lernen, das heißt sein Schüler zu werden. Daraufhin erklärt Awida, er sei gerne bereit, sich überzeugen zu lassen, zumal ihn die gestellte Frage sehr beschäftigte; Philippus und seine Freunde hätten aber überhaupt nicht versucht, ihn zu überzeugen, sondern hätten ihn lediglich aufgefordert zu glauben. Bardaişan beklagt daraufhin die mangelnde Glaubensbereitschaft des Awida und vieler seiner Zeitgenossen. Er erklärt sich aber trotzdem zur Besprechung der aufgeworfenen Frage bereit, betont aber, seine Ausführungen wendeten sich hauptsächlich an seine gläubigen Schüler, seien aber auch für Awida nicht ohne Interesse. Schließlich greift Bardaişan die Frage Awidas auf und hält einen längeren Lehrvortrag über die Freiheit des Menschen, an den Philippus die Frage anschließt, wie determinierte Wesen gerichtet werden könnten. Darauf antwortet Bardaişan, das Gericht beträfe nichts, was durch Naturnotwendigkeit bedingt sei. Nun wendet Awida ein, der Mensch könne die Gebote nicht erfüllen. Unterbrochen von zwei Zwischenfragen Awidas widerlegt Bardaişan diesen Einwand, indem er zeigt, daß die Gebote nur das vom freien Willen bestimmte Verhalten der Menschen regeln und der Natur des Menschen entsprechen. Angeregt von zwei Einwänden, die Philippus im folgenden vorträgt, zeigt Bardaişan, daß das Verhalten der Menschen weder ausschließlich von der Natur noch ausschließlich von der Macht des Schicksals bestimmt ist, sondern von Natur, Schicksal und Freiheit. Awida stimmt ihm zu, daß das Verhalten der Menschen nicht ausschließlich von der Natur bestimmt sein kann, bittet aber noch um den Nachweis, daß das Verhalten der Menschen nicht allein vom Schicksal bestimmt ist. Bardaişan fragt

zunächst den Awida nach seiner Kenntnis astrologischer Literatur und verdeutlicht ihm daraufhin anhand der verschiedenen Gesetze der Länder, daß das Verhalten der Menschen nicht nur durch die Macht der Sterne, sondern auch durch freie menschliche Selbstbestimmung geregelt wird.¹³⁵ Zum Schluß widerlegt Bardaişan noch die von Philippus vorgetragene astrologische These der Chaldäer, die verschiedenen Gesetze der Länder seien durch die diesen Ländern zugeordneten Sternenkonstellationen determiniert. Demgegenüber weist Bardaişan darauf hin, daß in allen Ländern Juden und Christen¹³⁶ nach ihrem eigenen, nicht auf ein bestimmtes Land beschränkten Gesetz leben.

Dieser lebendigen Schilderung sind einige wichtige Grundzüge der Lehrtätigkeit Bardaişans und seines Selbstverständnisses als Lehrer zu entnehmen. Bardaişan lehrt im privaten Rahmen eines Besuches, den seine Schüler und er bei Shemashgram machen. Die Adressaten seiner Lehrtätigkeit sind in erster Linie seine Schüler, aber auch Awida, der nicht zum Kreis seiner gläubigen Schüler zählt, darf seinen Ausführungen lauschen, ja sogar Fragen stellen und Einwände vorbringen. Bardaişan hat ihn ja auch eingeladen, sein Schüler zu werden.

Seine Lehrmethode beschreibt Bardaişan selbst: Der Lehrer beantwortet die Fragen seiner Schüler in Lehrvorträgen. Der Lehrer selbst stellt nur Fragen, um seine Schüler zu präziser Fragestellung anzuleiten oder um die Fragen der Schüler recht zu verstehen. Diese offensichtlich gegen die sokratische Maieutik der platonischen Dialoge gerichtete Lehrmethode¹³⁷ wendet Bardaişan im folgenden auch selbst an. Er hält Lehrvorträge, in denen er die Fragen und Einwände seiner Schüler beantwortet. B. R. Voss ist der Auffassung, dieser Methode fehle »der pädagogisch-psychagogische Impuls«,¹³⁸ doch führt Bardaişan seine Schüler, indem er ihre Fragen und Einwände zuläßt und beantwortet, zur Einsicht in seine These, daß das Verhalten des Menschen weder ausschließlich von der Natur noch ausschließlich von der Macht des Schicksals bestimmt ist, sondern vom Zusammenwirken der Natur, des Schicksals und der menschlichen Freiheit. Allerdings begibt er sich nicht zusammen mit seinen Schülern auf die Suche nach der Wahrheit, sondern er führt sie zu der Wahrheit, die er selbst bereits kennt.

Darin wird sein Selbstbewußtsein als Lehrer deutlich: Er ist der Wissende, der seine Schüler zur Wahrheit führt. Sein Wissen verdankt er

¹³⁵ S. o. S. 160.

¹³⁶ S. u. S. 167.

¹³⁷ Vgl. F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, S. 111; H. H. Schaeder, *Bardesanes*, S. 35; M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (Berlin 1966), S. 108; B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970), S. 55.

¹³⁸ B. R. Voss, *Der Dialog*, S. 53.

nicht der biblischen Offenbarung, sondern der Empirie und seinen eigenen Einsichten.¹³⁹ Seine Autorität als Lehrer ist darin begründet, daß er mehr weiß als seine Schüler. Seine Aufgabe als Lehrer ist es, dieses Wissen und diese Einsichten weiterzugeben. Diesem seinem Selbstbewußtsein als Lehrer verleiht Bardaişan nicht nur in seiner Lehrmethode, sondern auch in seinen Ausführungen zu Beginn des *BGL* Ausdruck, in denen er deutlich macht, daß dem Schüler als dem Nichtwissenden das Fragen zukommt und dem Lehrer als dem Wissenden das Antworten. Wahrheitsfindung ist nur möglich auf dem Wege der Frage an einen Wissenden, und das heißt für Bardaişan an einen Älteren, da wohl nur der Ältere einen Wissensvorsprung haben kann.

Eine solche Lehrautorität beansprucht Bardaişan für sich. Dies wird nicht nur in seiner Lehrmethode deutlich, sondern auch darin, daß er sowohl den Awida als auch den Philippus mit »mein Sohn«¹⁴⁰ anredet. Bardaişans Lehrautorität ist auch anerkannt, denn Awida nennt ihn »Meister«¹⁴¹ und scheut sich zunächst, ihm seine Frage vorzulegen, und Philippus nennt ihn »Vater Bardaişan«.¹⁴²

5.3.1.1.2 Die historische Zuverlässigkeit der Darstellung der Lehrtätigkeit Bardaişans im Buch der Gesetze der Länder

Nachdem nun ausführlich das Bild dargestellt wurde, das das *BGL* von Bardaişan, seiner Lehrtätigkeit und seinem Selbstverständnis als Lehrer entwirft, ist im folgenden nach der historischen Zuverlässigkeit dieses Bildes zu fragen. Dazu sind drei Vorbemerkungen nötig..

Erstens geht es nicht um die Frage, ob und inwieweit das *BGL* die Lehren Bardaişans zuverlässig wiedergibt,¹⁴³ sondern nur um die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der Nachrichten des *BGL* über die Lehrtätigkeit Bardaişans und sein Selbstverständnis als Lehrer. Da nämlich diese Nachrichten den Rahmen für die im *BGL* dargebotene Lehre Bardaişans bilden, ist es möglich, daß sie lediglich literarische Stilisierung sind, das heißt, daß im *BGL* die Lehren Bardaişans zwar zuverlässig wie-

¹³⁹ Vgl. M. Hoffmann, *Der Dialog*, S. 108.

¹⁴⁰ 554.558.569, Wiesmann.

¹⁴¹ 554.

¹⁴² 569.

¹⁴³ Vgl. besonders die Kontroverse zwischen H. J. W. Drijvers und B. Ehlers: H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 76: »That the work faithfully renders the ideas of Bardaişan can, however, not be doubted.«; dagegen B. Ehlers, *Bardesanes*, S. 338 f.; und dagegen wieder H. J. W. Drijvers, *Bardaişan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus*, S. 115; Die These, daß die Lehren Bardaişans im *BGL* zuverlässig wiedergegeben sind, vertreten ferner F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, S. 129; H. H. Schaefer, *Bardesanes*, S. 34; L. Cerfaux, *Art. Bardesanes*, S. 1182; B. R. Voss, *Der Dialog*, S. 55.

dergegeben sind, der Rahmen dieser Lehrdarbietung aber fingiert ist.¹⁴⁴

Zweitens kann bei der Beurteilung der Zuverlässigkeit der Nachrichten des *BGL* über die Lehrtätigkeit Bardaişans und über sein Selbstverständnis als Lehrer davon ausgegangen werden, daß das *BGL* tatsächlich das Werk des Philippus, eines Schülers Bardaişans, ist. Zum einen wurde das *BGL* entweder noch zu Lebzeiten Bardaişans oder kurz nach seinem Tode verfaßt,¹⁴⁵ sein Verfasser konnte also zeitlich gesehen tatsächlich Schüler Bardaişans gewesen sein, und zum andern ist die Beobachtung, daß der Name Philippus in Syrien selten begegnet, noch kein Hinweis darauf, daß Philippus lediglich eine fiktive Persönlichkeit ist.¹⁴⁶

Drittens kann die Zuverlässigkeit der Darstellung des *BGL* nur aufgrund der Angaben des *BGL* selbst beurteilt werden, da keine anderen zuverlässigen Nachrichten zu ihrer Beurteilung herangezogen werden können, sondern lediglich ein einziger Grundzug der im *BGL* geschilderten Lehrtätigkeit Bardaişans, nämlich die Existenz eines Schülerkreises, auch von anderen Quellen bestätigt wird.¹⁴⁷

Ist nun das Bild, das Philippus von der Lehrtätigkeit und dem Selbstverständnis seines Lehrers entwirft, historisch zuverlässig oder ist es lediglich fingierte, literarische Stilisierung? R. Nelz beantwortet diese Frage positiv: Das *BGL* »gibt einen zweifellos historischen Vorgang wieder«.¹⁴⁸ M. Hoffmann läßt sie offen: »eine wirkliche Unterweisung mag den geschichtlichen Hintergrund bilden. Rückschlüsse auf die Wirklichkeit läßt allerdings die knappe szenische Einleitung nicht mehr zu.«¹⁴⁹ Und H. J. W. Drijvers bemerkt skeptisch: »The conversation was never held in this form.«¹⁵⁰ Er vermutet vielmehr, daß verschiedene Gespräche und Werke Bardaişans gegen Ende seines Lebens oder erst nach seinem Tode im *BGL* zusammengefaßt wurden.¹⁵¹

Gegen die These, das *BGL* sei das getreue Protokoll einer Belehrung durch Bardaişan, die tatsächlich in der geschilderten Weise stattgefunden

¹⁴⁴ Vgl. H. H. Schaeder, *Bardesanes*, S. 35: »So wird auch Philippos nicht viel mehr als der Schreiber seines Lehrers Bardesanes gewesen sein, dem in der äußeren Stilisierung des Dialogs einige Freiheit gelassen wurde, während er sich in der Lehrdarbietung an die Gedanken des Meisters hielt.«

¹⁴⁵ S. o. S. 161.

¹⁴⁶ Gegen F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, S. 111.

¹⁴⁷ S. u. S. 166.

¹⁴⁸ R. Nelz, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus* (Bonn 1916), S. 54.

¹⁴⁹ M. Hoffmann, *Der Dialog*, S. 108.

¹⁵⁰ H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 75.

¹⁵¹ Vgl. H. J. W. Drijvers, *Bardaişan of Edessa* (Assen 1966), S. 75: »The BLC may therefore be a compilation of various conversations or treatises of Bardaişan, which originated towards the end of his life or soon afterwards, and which was transmitted under his name.«

habe, spricht die Darstellung des *BGL* selbst, denn zum einen war in dem gesellschaftlichen Rahmen eines Besuches, in dem das *BGL* die Belehrung durch Bardaişan schildert, wohl keine direkte Mitschrift seiner Ausführungen möglich, und zum andern ist es wegen des reichhaltigen Materials, das Bardaişan zur Unterstützung seiner These anführt, auch kaum denkbar, daß seine Belehrung in einem Gedächtnisprotokoll niedergeschrieben wurde. Philippus ist also offensichtlich kein Protokollant, der eine Belehrung durch Bardaişan, die tatsächlich in der geschilderten Form stattgefunden hat, einfach Wort für Wort niedergeschrieben hat, sondern er ist ein eigenständiger Schriftsteller, der die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis seines Lehrers in der oben zusammengefaßten Weise darstellt.

Wovon ist er bei dieser Darstellung geleitet? Ist er davon geleitet, daß Bardaişan tatsächlich so aufgetreten ist, oder ist er allein von der Idee geleitet, seinem verehrten Lehrer ein Denkmal setzen zu wollen, indem er ihn als souveränen, gebildeten, auf vielen Wissensgebieten bewanderten Lehrer darstellt? Gegen die letzte These sprechen die Bescheidenheitsformel, die Philippus im Munde seines Lehrers überliefert (»nach meiner schwachen Einsicht«),¹⁵² sowie die Überlegung, daß es sehr unwahrscheinlich ist, daß ein Schüler ein Bild seines Lehrers entwirft, das mit dessen tatsächlichem Auftreten nichts gemeinsam hat, vielmehr dürften die von Philippus dargestellten Grundzüge der Lehrtätigkeit Bardaişans und seines Selbstverständnisses als Lehrer¹⁵³ der Wirklichkeit entsprechen.

Allerdings wird nur einer dieser Grundzüge der Lehrtätigkeit Bardaişans auch von anderen Quellen bestätigt, der Grundzug nämlich, daß er einen Kreis von Schülern um sich versammelte. Spätere Quellen erwähnen nämlich die Bardaişaniten oder Daişaniten,¹⁵⁴ die sich jedoch immer weiter von der Lehre Bardaişans entfernten und auch untereinander verschiedene Lehrmeinungen vertraten. Ihr Ursprung scheint allerdings im Schülerkreis des Bardaişan zu liegen, dem wohl auch sein Sohn Harmonius¹⁵⁵ angehörte. Obwohl Bischof Rabbula von Edessa (412-435) die Bardaişaniten gewaltsam bekehrte und die Stätten, an denen sie sich trafen, zerstörte, existierten sie noch zur Zeit des Bischofs Jakobus von Edessa (633-708).

¹⁵² 561.

¹⁵³ S. o. S. 163 f.

¹⁵⁴ Vgl. L. Cerfaux, *Art. Bardesanes*, S. 1185 f.; H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen 1966), S. 227 f.; ders., *Bardaisan, die Bardaişaniten und die Ursprünge des Gnostizismus*, S. 310/3; ders., *Art. Bardesanes*, S. 211.

¹⁵⁵ Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Harmoniustradition vgl. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen 1966), S. 180/3.

Doch lassen diese Hinweise auf einen Schülerkreis Bardaişans viele Fragen offen, denn sowohl über das innere Leben dieses Kreises als auch über seine Außenbeziehungen ist nichts Sichereres bekannt. Es bleibt offen, wie intensiv und in welchen Formen Bardaişan mit seinem Schülerkreis zusammenlebte, ob er auch regelmäßigen Unterricht erteilte und inwieweit er auch spezifisch christliche Inhalte vermittelte. Ferner ist offen, in welcher Beziehung dieser Kreis zu den anderen Christen in Edessa stand, zumal die frühe Geschichte des edessinischen Christentums weitgehend unbekannt ist. Offensichtlich gab es verschiedene christliche Gruppen und Gruppierungen,¹⁵⁶ und es ist fraglich, ob überhaupt von einer christlichen Gemeinde in Edessa im zweiten Jahrhundert gesprochen werden kann. Das *BGL* erwähnt zwar am Schluß den Sonntagsgottesdienst der Christen und christliche Fasttage,¹⁵⁷ aber diese Stelle dürfte erst später ins *BGL* eingefügt worden sein, da sie sowohl im Zitat in den *Ps. Clem.*, *Rekognitionen* 9,29,1¹⁵⁸ als auch im Zitat bei Eusebius, *praep. ev.* 6,10,45¹⁵⁹ fehlt.¹⁶⁰ Diese Stelle kann also nicht zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen Bardaişan mit seinem Schülerkreis und den edessinischen Christen herangezogen werden.¹⁶¹

5.3.2 Zusammenfassung

Die Lehrtätigkeit Bardaişans und sein Selbstverständnis als Lehrer werden somit durch das *BGL* zwar in einer sehr lebendigen Form geschildert, aber es wird gewissermaßen nur eine Szene aus der Lehrtätigkeit Bardaişans beleuchtet. Die wohl historisch zuverlässigen Grundzüge dieser Schilderung zeigen Bardaişan, wie er im privaten Rahmen eines Besuches als Lehrer angefragt wurde. Er beehrte hauptsächlich einen Kreis christlicher Schüler, war aber auch bereit, Heiden bei seinen Unterweisungen zuzulassen. Auf die Fragen und Einwände seiner Schüler gab er als der wissende und vielseitig gebildete Lehrer in Lehrvorträgen Antwort.

Andere Quellen bestätigen die Existenz eines Schülerkreises um Bardaişan und ergänzen die Darstellung des *BGL* durch die Nachricht, daß Bardaişan am edessinischen Hof lebte und wirkte und eine entsprechend hohe gesellschaftliche Stellung innehatte.

¹⁵⁶ Vgl. A. F. J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas* (Neukirchen-Vluyn 1965), S. 29/41; H. J. W. Drijvers, *Art. Edessa*, S. 281/4.

¹⁵⁷ 571.

¹⁵⁸ GCS 51, 312.1/6, Rehm.

¹⁵⁹ GCS 43.1, 342.23/5, Mras.

¹⁶⁰ Vgl. L. Cerfaux, *Art. Bardesanes*, S. 1184 f.

¹⁶¹ Anders H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche. 2. Ecclesia catholica* (Berlin-Leipzig 1936), S. 267 f.; L. W. Barnard, *Early Syriac Christianity*, S. 213.

Geprägt von der geistig aufgeschlossenen Atmosphäre des edessinischen Hofes blieb Bardaişan auch als Christ nichtchristlichen philosophischen und religiösen Entwürfen gegenüber aufgeschlossen, so daß es gut möglich ist, daß diese geistige Offenheit nicht nur die Ausgestaltung seines Lehrsystems beeinflußte, sondern auch die Gestalt seiner Lehrtätigkeit und sein Selbstbewußtsein als Lehrer. Sollte diese Vermutung zutreffen, so würde die Darstellung des *BGL* die Lehrtätigkeit Bardaişans und sein Selbstverständnis als Lehrer nicht nur schlaglichtartig beleuchten, sondern sie könnte verallgemeinert werden, und es könnte davon ausgegangen werden, daß Bardaişan eher wie ein philosophischer Lehrer auftrat, indem er sich hauptsächlich mit philosophischen Fragen befaßte und seine Autorität auf ein Wissen gründete, das er nicht der biblischen Offenbarung, sondern der Empirie und seinen eigenen Einsichten verdankte. Bardaişan könnte dann zwar immer noch als christlicher Lehrer bezeichnet werden, weil sein Lehrsystem auch vom Christentum beeinflußt war, aber es wäre zumindest fraglich, ob er sich auch als christlichen Lehrer verstand. Deswegen wurde in diesem Kapitel allgemein das Selbstbewußtsein Bardaişans als Lehrer, und nicht als christlicher Lehrer, untersucht. Doch bleiben diese Überlegungen bloße Vermutungen angesichts der fragmentarischen Überlieferung des Lehrsystems und der Lehrtätigkeit Bardaişans sowie der frühen Geschichte des edessinischen Christentums.

KAPITEL SECHS

NICHT EINDEUTIG LOKALISIERBARE CHRISTLICHE LEHRER

6.1 Der Verfasser des Barnabasbriefes

6.1.1. Der Verfasser des Barnabasbriefes als christlicher Lehrer

Unter den nicht mit Gewißheit lokalisierbaren Zeugnissen für christliche Lehrer im zweiten Jahrhundert ist zunächst der wohl zwischen 130-132¹ entstandene Barnabasbrief zu behandeln. Als sein Entstehungsort wird zwar allgemein Ägypten oder noch konkreter Alexandrien² angenommen, aber es werden in der Forschung auch Argumente für eine Entstehung in Syrien³ oder in Kleinasien⁴ angeführt, so daß immer noch dem Urteil H. Windischs zugestimmt werden kann: »Allerlei spricht für Aegypten (...) aber nichts Zwingendes. Auch Kleinasien oder das griechisch sprechende Syrien ist denkbar.«⁵

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ist der Barnabasbrief deswegen zu behandeln, weil sich sein unbekannter⁶ heidenchristlicher⁷ Verfasser als christlichen Lehrer zu erkennen gibt. Die Stellen, an denen der Autor der Schrift in der ersten Person Singular schreibt, machen sein Selbstverständnis als christlicher Lehrer deutlich.⁸ So schreibt er: 'Ich

¹ Vgl. K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* (Darmstadt 1984), S. 114 f., der auch die Literatur zur Datierung des *Barn.* verzeichnet.

² Vgl. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien⁸ 1980), S. 54; und die Arbeiten L. W. Barnards; bes. L. W. Barnard, *The date of the epistle of Barnabas. A document of early egyptian christianity* = *JEA* 44 (1958) 101/7, S. 101; ders., *The problem of the epistle of Barnabas* = *CQR* 159 (1958) 211/30, S. 211/5; ders., *Saint Stephen and early Alexandrian christianity* = *NTS* 7 (1960/61) 31/45.

³ Vgl. P. Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitif* (Paris 1961) S. 142/5; dagegen H. Stegemann, *Rez. P. Prigent, Les testimonia dans le christianisme primitif* = *ZKG* 73 (1962) 142/53, S. 150; und wieder P. Prigent, R. A. Kraft, *Épître de Barnabé* (Paris 1971), S. 20/4.

⁴ Vgl. K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* (Berlin-New York 1971), S. 113/8; ders., *Didache*, S. 115/8.

⁵ H. Windisch, *Der Barnabasbrief* (Tübingen 1920), S. 413.

⁶ Vgl. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie*, S. 54: »Es steht heute fest, daß der Apostel Barnabas nicht der Verfasser dieses Schreibens sein kann.«

⁷ Vgl. *Barn.* 14,5 (*SUC* 2, 178, Wengst); 16,7 (184); vgl. ferner P. Prigent, R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*, S. 28; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin-New York 1975), S. 610 f.; K. Wengst, *Didache*, S. 119.

⁸ Zum Folgenden vgl. bes. R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache* (New York 1965), S. 20 f.

will euch weniges lehren, woran ihr in den gegenwärtigen Verhältnissen Freude haben werdet.⁹ und schließt den ersten Teil seines Schreibens mit der Bemerkung: ‘Soweit ich fähig war, euch sogar in aller Schlichkeit Aufschluß zu geben, hoffe ich, nichts ausgelassen zu haben.’¹⁰ Schließlich zeigt die Hoffnung des Autors, ‘daß es mir Lohn bringen wird, solchen Geistbegabten¹¹ zu dienen’,¹² sein Selbstverständnis als christlicher Lehrer, denn hier klingt offensichtlich die jüdische und paulinische Vorstellung an, daß den Lehrer und Verkünder des Gotteswortes ewiger Lohn erwartet.¹³ Allerdings geht es dem Verfasser des *Barn.* nicht um eine himmlische Belohnung für die Gewinnung von Heiden oder die Bekehrung von Sündern, sondern es geht ihm um ewigen Lohn dafür, daß er seine christlichen Adressaten¹⁴ zur Gnosis¹⁵ führt.

6.1.1.1 Die Grundzüge des Selbstverständnisses als christlicher Lehrer

Der Verfasser des *Barn.* gibt nicht nur zu erkennen, daß er sich als christlichen Lehrer versteht, er macht auch die Grundzüge dieses seines Selbstverständnisses deutlich. »Er ist der Lehrer als Vermittler der Zwei-Wege-Lehre¹⁶ und er ist es vor allem als Ausleger der Schrift¹⁷.«¹⁸

Er möchte als Lehrer hauptsächlich Wahrheiten und Einsichten vermitteln, die ihm selbst überliefert wurden. Er möchte das vermitteln, was er selbst empfangen hat.¹⁹ Er möchte keine Tradition übergehen²⁰ und sein ausdrücklicher Hinweis im Anschluß an die in *Barn.* 9,7 f.²¹ vorgetragene Auslegung ‘Keiner hat eine echtere Aussage von mir erfahren.’²² erweckt den Eindruck, »als handle es sich hier wirklich um einen eigenen Fund des Vf.s, also um eine eigene Zugabe zu einem übernommenen

⁹ *Barn.* 1,8 (140).

¹⁰ *Barn.* 17,1 (186).

¹¹ S. u. S. 171.

¹² *Barn.* 1,5 (138): ὅτι ἔσται μοι τουούτοις πνεύμασιν ὑπηρετήσαντι εἰς μισθόν.

¹³ Vgl. *Ez* 3,16-21. 33,7-9; *Phil.* 2,16; *1 Thess* 2,19; *2 Clem.* 15,1 (*SUC* 2, 258, Wengst); 19,1 (264); *Ep. ap.* 42 (53) (*NTApo* 1, 150, Duensing); s. Kap. 2.3.2.3.3.; vgl. ferner H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, S. 304 f.; P. Prigent, R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*, S. 75 Anm. 6; K. Wengst, *Didache*, S. 139 Anm. 10.

¹⁴ Vgl. *Barn.* 1,5 (138).

¹⁵ S. u. S. 171 f.

¹⁶ Vgl. *Barn.* 18-21.

¹⁷ Vgl. *Barn.* 1-17.

¹⁸ K. Wengst, *Didache*, S. 119.

¹⁹ Vgl. *Barn* 1,5 (138): τι μεταδοῦναι ἀφ' οὗ ἔλαβον; vgl. dazu K. Wengst, *Didache*, S. 120: »Die hier gebrauchten Termini μεταδίδωμι und λαμβάνω bezeichnen die Überlieferung von Tradition.«

²⁰ Vgl. *Barn.* 4,9 (146).

²¹ 164.

²² *Barn.* 9,9 (164): οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον.

Stoff«.²³ Als Lehrer ist der Autor also wesentlich Tradent überliefelter Wahrheiten und Einsichten. Auf die in seiner Schrift verarbeiteten Traditionen wird im folgenden nochmals zurückzukommen sein.²⁴

Gerade bei seiner selbständigen Schriftauslegung ist sich der Autor bewußt, daß die Einsicht in die Wahrheit der Schrift nicht sein eigenes Verdienst ist, sondern die Frucht der in ihn eingepflanzten Gabe göttlicher Lehre.²⁵ Eine solche pneumatische Begabung röhmt er auch bei seinen Adressaten, bei denen sich die Geistbegabung in ihrem Glauben, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe zeigt.²⁶

Weil dem Verfasser überlieferte Einsichten und Wahrheiten bekannt sind und weil er aufgrund seiner pneumatischen Begabung auch selbst die tiefere Wahrheit der Schrift entdecken kann, ist er im Besitz der Gnosis, die er seinen Adressaten vermittelt, damit sie zusammen mit ihrem Glauben vollkommene Erkenntnis haben.²⁷ Unter Gnosis versteht der Verfasser des *Barn.* die Erkenntnis des Willens Gottes, der hauptsächlich in der Schrift seinen Niederschlag gefunden hat. So erforscht die Gnosis die Äußerungen des göttlichen Willens in der Schrift, beschränkt sich aber nicht nur auf ihre moralisch-praktischen Anweisungen, sondern schließt auch die Auslegung ihrer theologischen Aussagen mit ein.²⁸

Aufgrund dieser nicht nur an ethischen Fragen interessierten allegorischen Schriftauslegung gewinnt und begründet der Verfasser des *Barn.* seine spezielle Gnosis, daß das Alte Testament niemals den Juden, sondern immer nur den Christen gegolten habe, daß also Gott niemals mit Israel einen Bund geschlossen habe. Diese seine spezielle Gnosis verflicht der Verfasser mit polemischer Schärfe und bezeichnet die These als Sünde,²⁹ das Alte Testament gelte Juden wie Christen und Gott habe mit Is-

²³ H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, S. 357; vgl. K. Wengst, *Didache*, S. 120; zu den Traditionen im *Barn.* vgl. schon A. van Veldhuizen (*De Brief van Barnabas* (Groningen 1901), S. 70 f.) mit seiner These, der Verfasser des *Barn.* füge seinen Traditionen nicht viel Neues hinzu.

²⁴ S. u. S. 178.

²⁵ Vgl. *Barn.* 6,10 (154); 9,9 (164).

²⁶ Vgl. *Barn.* 1,2-5 (138).

²⁷ Vgl. *Barn.* 1,5 (138): ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν.

²⁸ Zum Gnosis-Begriff im *Barn.* vgl. H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, S. 308; P. Prigent, R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*, S. 34 f.; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 602 f.; zur obigen Interpretation vgl. K. Wengst, *Tradition*, S. 95/9; Nur unter Berücksichtigung dieses, dem *Barn.* eigentümlichen Gnosis-Verständnisses kann der Verfasser des *Barn.* mit D. van den Eynde (*Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux-Paris 1933), S. 96/9) als »un didascalie gnostique« (ebd., S. 96) bezeichnet werden. Es ist durchaus möglich, daß der Verfasser des *Barn.* dieses Konzept von Gnosis entwickelte, weil seine Umgebung oder seine Adressaten einer den Glauben übersteigenden Gnosis gegenüber sehr aufgeschlossen waren, was für eine alexandrinische Herkunft des *Barn.* sprechen könnte.

²⁹ Vgl. *Barn.* 4,6 (144).

rael einen Bund, eben den Alten Bund, geschlossen. Er warnt seine Adressaten vor dieser Bundestheologie und ihren Vertretern. Hinter dieser Polemik steht nicht »das Ringen verschiedener Lehrer um ein und dieselbe Gemeinde«,³⁰ vielmehr ist die bekämpfte Bundestheologie allgemeine urchristliche Auffassung.³¹ Der Barnabasbrief hat also offensichtlich keine konkreten Gegner im Blick und es gibt wohl keinen konkreten Anlaß für seine Abfassung, vielmehr ist K. Wengst zuzustimmen, der Verfasser des *Barn.* schreibe »an ein ideales christliches Publikum, in dem er die verbreitete Auffassung über einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Israel und Kirche voraussetzt; in ihm will er für seine ‘Erkenntnis’ werben«.³²

6.1.1.2 Die Ablehnung des Lehrertitels im Barnabasbrief

Der Verfasser des *Barn.* gibt also zu erkennen, daß er sich als christlichen Lehrer versteht und macht die Grundzüge dieses seines Selbstverständnisses deutlich. Und dennoch lehnt er es an zwei Stellen ausdrücklich ab, wie ein Lehrer zu reden: ‘Ich aber will nicht wie ein Lehrer, sondern wie einer von euch wenig lehren, woran ihr in den gegenwärtigen Verhältnissen Freude haben werdet.’³³ ‘Ich will vieles schreiben nicht wie ein Lehrer, sondern wie es einem Liebenden geziemt.’³⁴

Es ist erstaunlich, daß aus diesen Sätzen immer wieder geschlossen wird, der Verfasser des *Barn.* müsse ein Lehrer gewesen sein.³⁵ Zunächst einmal belegen beide Stellen ausdrücklich das Gegenteil. Da sich der Verfasser des *Barn.* aber an anderen Stellen als Lehrer zu erkennen gibt und sein Selbstverständnis als Lehrer deutlich macht, ist zu fragen, warum er den Lehrertitel dennoch ausdrücklich ablehnt. Die Antwort auf diese Frage fällt in der Forschung eindeutig aus: Beide Stellen seien ‘Bescheidenheitsfloskeln’. Sie bezeugten die Bescheidenheit des Autors und das hohe Ansehen der Lehrer zu seiner Zeit.³⁶ Doch muß die Ankündi-

³⁰ P. Meinhold, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief* = ZKG 59 (1940) 255/303, S. 260.

³¹ Vgl. P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 605/7; K. Wengst, *Didache*, S. 113.

³² K. Wengst, *Didache*, S. 113.

³³ *Barn.* 1,8 (140): ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἰς ἔξ ὑμῶν ὑποδείξω δλίγα, δι' ὃν ἐν τοῖς παροῦσιν εὑφρανθήσεσθε.

³⁴ *Barn.* 4,9 (146): πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι.

³⁵ Vgl. R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter* (Tübingen 1905), S. 405; W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (Göttingen 1915), S. 313; P. Meinhold, *Geschichte*, S. 258; K. Wengst, *Tradition*, S. 12; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 611; K. Wengst, *Didache*, S. 119.

³⁶ Vgl. R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter* S. 405; H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, S. 309; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1924), S. 365; D. van den Eynde, *Les Normes*, S. 97; H. von Campen-

gung, nicht wie ein Lehrer reden zu wollen, nicht unbedingt auf das hohe,³⁷ sie kann auch genauso gut auf das geringe Ansehen der Lehrer hinweisen. So vertritt A. F. Zimmermann³⁸ mit Recht die Auffassung, beide Stellen dürften nicht einfach als 'Bescheidenheitsfloskeln' abgetan werden. Er begründet diese Auffassung allerdings nicht.

Bevor die beiden Stellen, an denen es der Verfasser des *Barn.* ablehnt, wie ein Lehrer zu reden, durch verwandte Stellen in anderen Schriften beleuchtet werden, muß zunächst versucht werden, die Gründe für die Zurückweisung des Lehrertitels aus dem Barnabasbrief selbst zu erhellern. In *Barn.* 4,9³⁹ kündigt der Autor des *Barn.* an, er wolle nicht wie ein Lehrer, sondern wie ein Liebender schreiben.⁴⁰ Diese Gegenüberstellung von Lehrer und Liebendem legt die Vermutung nahe, daß es für den Verfasser des *Barn.* und wohl auch für seine Adressaten nicht selbstverständlich war, daß der Lehrer seine Adressaten liebte. Ein Lehrer konnte seinen Adressaten auch schaden, indem er sie entweder Falsches lehrte oder nur auf finanzielle oder materielle Unterstützung aus war. *Barn.* 4,9⁴¹ weist jedenfalls eher auf Vorbehalte gegenüber den Lehrern hin als auf ihr hohes Ansehen.

Die zweite Stelle, an der es der Verfasser des *Barn.* ablehnt, wie ein Lehrer zu reden, weist auf eine andere Motivation für die Zurückweisung des Lehrertitels hin. Die Bemerkung des Autors, nicht wie ein Lehrer, sondern 'wie einer von euch'⁴² lehren zu wollen, legt die Vermutung nahe, daß dieser Gedanke von *Mt* 23,8 und *Mt* 23,10⁴³ beeinflußt ist, daß also der Verfasser des *Barn.* den Lehrertitel aufgrund von *Mt* 23,8-10 zurückwies, obwohl er sich als Lehrer verstand.⁴⁴

Die Zurückweisung des Lehrertitels durch den Autor des *Barn.* dürfte also zum einen durch seine Vorbehalte gegenüber den Lehrern und zum andern durch *Mt* 23,8-10 motiviert sein.

hausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1963), S. 214; P. Prigent, R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*, S. 28.75 Anm. 5; K. Wengst, *Tradition*, S. 12; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 611; R. Gryson, *The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church = JES* 19,2 (1982) 176/87, S. 177; K. Wengst, *Didache*, S. 119.

³⁷ Die Bescheidenheitsformeln, die der Verfasser in *Barn.* 4,6 (144), 4,9 (146), 6,5 (152) und 17,1 (186) verwendet, beweisen noch nicht, daß auch die Ablehnung, wie ein Lehrer reden zu wollen, ein Ausdruck seiner Bescheidenheit ist.

³⁸ *Die urchristlichen Lehrer* (Tübingen 1984), S. 210 f.

³⁹ 146.

⁴⁰ Diese Zuneigung zu seinen Adressaten betont er auch an anderen Stellen; vgl. *Barn.* 1,4 (138); 4,6 (144).

⁴¹ *Barn.* 1,8 (140).

⁴² Zu *Mt* 23,8-10 vgl. bes. A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, S. 144/93.

⁴³ Vgl. L. W. Barnard, *Barnabas 1,8 = ET* 69 (1957/58) 239; ders., *The problem of the epistle of Barnabas*, S. 215 f.

6.1.1.2.1 Die Ablehnung des Lehrertitels im ersten und zweiten Jahrhundert

Diese Interpretation wird bestätigt durch verwandte Stellen in anderen Schriften. Für das erste und beginnende zweite Jahrhundert zeigt A. F. Zimmermann: »Die auffällige Hemmung, gegenwärtige Lehrer διδάσκαλοι zu nennen (...), geht auf schlechte Erfahrungen mit judenchristlich-pharisäischen διδάσκαλοι und auf die explizite und implizite Wirkungsgeschichte der Gemeinderegel *Mt* 23,8 f. zurück.«⁴⁴

So dürfte es wohl auch eine Auswirkung von *Mt* 23,8-10 sein, wenn Ignatius den Vater⁴⁵ oder Christus⁴⁶ als den einen und einzigen Lehrer bezeichnet und weder den Bischof noch sich selbst Lehrer nennt.⁴⁷

Ein weiteres Zeugnis für die Wirkungsgeschichte von *Mt* 23,8-10 im zweiten Jahrhundert ist die *Epistula Apostolorum*, eine Schrift, deren genaue Entstehungszeit im zweiten Jahrhundert nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann⁴⁸ und die den Versuch unternimmt, die gnostischen Offenbarungsdialoge⁴⁹ mit gleichen Waffen zu bekämpfen,⁵⁰ indem sie sich ausgibt als einen an die ganze Christenheit gerichteten Brief der Apostel, der den Offenbarungsdialog des Auferstandenen mit seinen Aposteln am Ostertag wiedergibt. In dieser Schrift nennt sich der Aufer-

⁴⁴ A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, S. 219.

⁴⁵ Ignatius, *Eph.* 15,1 (*SUC* 1, 154.6, Fischer).

⁴⁶ Ignatius, *Magn.* 9,1 (*SUC* 1, 166.20, Fischer).

⁴⁷ Vgl. J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church = EeT* 15 (1984) 23/43, S. 28; In *Eph.* 3,1 (*SUC* 1, 144.7/9, Fischer) geht es Ignatius nicht, wie in der Forschung häufig angenommen, um die Zurückweisung der Autorität eines Lehrers, vielmehr ist diese Aussage im Rahmen seiner Theologie des Martyriums zu interpretieren: »Die von Sorge und Sehnsucht bestimmte Erfahrung, noch unterwegs zu sein und das Ziel noch nicht erreicht zu haben, ist die Ursache der vielen Selbsterneidigungsaussagen des Ignatius, in denen er sich und seine Lage mit der im Glauben gesicherten Situation der christlichen Gemeinde vergleicht.« (T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münster 1980), S. 273 f.).

⁴⁸ In die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts datieren H. Duensing (*Epistula Apostolorum* = E. Hennecke, W. Schneemelcher (Hg), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* 1 (Tübingen 1959) 126/55, S. 127) und M. Hornschuh (*Studien zur Epistula Apostolorum* (Berlin 1965), S. 116/9), in die Mitte des zweiten Jahrhunderts P. Vielhauer (*Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 648) und in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts C. Schmidt (*Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (Leipzig 1919), S. 370/402), A. A. T. Ehrhardt (*Judeo-Christians in Egypt, the Epistula Apostolorum and the Gospel to the Hebrews* = *StEv* 3 (1964) 360/82, S. 368) und B. Altaner, A. Stuiber (*Patrologie*, S. 125).

⁴⁹ Vgl. K. Rudolph, *Der gnostische »Dialog« als literarischer Genus* = P. Nagel (Hg), *Probleme der koptischen Literatur*. Tagungsmaterialien der II. koptologischen Arbeitskonferenz des Instituts für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 12. und 13. Dezember 1966 (Halle 1968) 85/107; P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (New York-Ramsey-Toronto 1980).

⁵⁰ Vgl. M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, S. 6 f.

standene nicht nur selbst Lehrer und Meister,⁵¹ sondern er rechtfertigt ausdrücklich die Bezeichnung der Apostel als Lehrer und Meister. Dazu veranlassen ihn die Apostel, indem sie aufgrund von *Mt 23,8-10* den Einwand machen:

O Herr, du bist es, der zu uns gesagt hat: Nicht nennet euch (jemanden) Vater auf Erden, einer nämlich ist euer Vater, der in den Himmeln, und euer Meister – warum sagst du uns jetzt: Ihr werdet sein Väter vieler Kinder und Diener und Meister?⁵²

Aufgrund von *Mt 23,8-10* war es also offensichtlich fragwürdig geworden, den Lehrertitel für die Apostel zu verwenden, so daß die Bezeichnung der Apostel als Lehrer legitimiert werden mußte, indem dem Auferstandenen folgende Worte in den Mund gelegt wurden:

Und ihr werdet Meister genannt werden, weil ihr ihnen das Wort ohne Neid gegeben und sie zurechtgewiesen habt, und als ihr sie zurechtgewiesen habt, haben sie sich bekehrt. Ihr habt euch nicht gescheut vor ihrem Reichtum (und vor) ihrem Angesicht, sondern ihr habt gehalten (die Gebote) meines Vaters und sie vollbracht. Und (ein) großer Lohn wird euch zuteil werden bei meinem Vater, dem in den Himmeln, und jenen wird die Vergebung der Sünden zuteil werden und ewiges Leben und sie werden teilhaben an dem Reich der Himmel.⁵³

Die Verwendung des Lehrertitels für die Apostel wird also dadurch legitimiert, daß die Apostel ihre Lehrtätigkeit ohne Neid erfolgreich ausgeübt haben und sich weder vom Reichtum noch vom Ansehen der Menschen beeinflussen ließen. Deswegen wird ihnen Hoffnung auf himmlische Belohnung gemacht.⁵⁴ Die Apostel können also als Lehrer bezeichnet werden, weil sie ihre Lehrtätigkeit in einwandfreier und überzeugender Weise ausgeübt haben. Diese an sich merkwürdige Begründung wird verständlich durch die Annahme, daß es auch Lehrer gab, gegen die Vorbehalte und Einwände vorgebracht werden konnten. Die Problematik der Verwendung des Lehrertitels für die Apostel in der *Ep. ap.* dürfte also nicht nur von *Mt 23,8-10* herrühren, sondern auch von Mißständen unter den christlichen Lehrern.

⁵¹ *Ep. ap.* 11(22) (*NTApo* 1, 131, Duensing); verwendet wird die deutsche Übersetzung des äthiopischen und des koptischen Textes von H. Duensing; in der Übersetzung des äthiopischen Textes heißt es »Lehrer«, in der des koptischen Textes »Meister«; die koptische Version (4./5. Jahrhundert), der der Vorzug vor der äthiopischen Version (18. Jahrhundert) zu geben ist, bietet C. Schmidt (*Gespräche Jesu*, S. 1/26); zur Textüberlieferung vgl. bes. C. Schmidt, *Gespräche Jesu*, S. 4/22.

⁵² *Ep. ap.* 41(52) (149); in der Übersetzung des äthiopischen Textes heißt es »Lehrer« statt »Meister«.

⁵³ *Ep. ap.* 42(53) (150); in der Übersetzung des äthiopischen Textes heißt es »Lehrer« statt »Meister«.

⁵⁴ Zum Lohndenken der christlichen Verkünder s. o. S. 170 Anm. 13.

6.1.1.2.2 Die Ablehnung des Lehrertitels durch Commodian

Aus denselben Gründen weist Commodian, der im dritten⁵⁵ oder fünften⁵⁶ Jahrhundert schrieb, über dessen Persönlichkeit und Tätigkeit aber nichts Sichereres bekannt ist,⁵⁷ den Lehrertitel für sich zurück. Zum einen möchte er sich nicht mit solchen Lehrern gleichsetzen, die auf Geschenke aus sind oder sich einschüchtern lassen:

Wenn gewisse Lehrer, solange sie eure Geschenke erwarten oder Personen fürchten, euch einige Erleichterung verschaffen, so lehre ich nicht, sondern werde gedrängt, die Wahrheit zu sagen.⁵⁸

Zum andern weist er mit der Ablehnung des Lehrertitels jede Lehrautorität für sich zurück und versteht sich als Sprachrohr des Gesetzes und der Propheten:

Ich bin kein Lehrer, sondern das Gesetz lehrt, indem es selbst verkündet.⁵⁹
Ich bin kein Prophet und es wurde mir nicht befohlen, Lehrer zu sein, sondern ich tue die Weissagungen der Propheten kund gleich umherschweifenden Südwinden.⁶⁰

Commodian weist also durch seine Ablehnung des Lehrertitels jede Lehrautorität für sich zurück, weil solche Lehrautorität allein der Schrift zukommt. Diese Zurückweisung der Lehrautorität und des Lehrertitels dürfte durch Mt 23,8-10 motiviert sein.

6.1.1.2.3 Die Ablehnung des Lehrertitels durch Dionysius von Alexandrien

Eine andere Motivation für die Zurückweisung des Lehrertitels und der Lehrautorität hat dagegen Dionysius von Alexandrien in seinem Brief an Basilides. Dieser war vermutlich Bischof der libyschen Pentapolis⁶¹ und vielleicht ein ehemaliger Schüler des Dionysius. Er hatte ihn in einem

⁵⁵ Vgl. B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 181.

⁵⁶ Vgl. L. Krestan, *Art. Commodianus = RAC* 3 (1957) 248/52, S. 248.

⁵⁷ Er scheint mit der Katechese vertraut gewesen zu sein; vgl. G. Groppo, *Commodiano e la comunità cristiana. Spunti di catechesi ecclesiologica* = S. Felici (Hg), *Ecclesiologia e catechesi patristica. »Sentirsi Chiesa»*. Convegno di studio e aggiornamento Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Facoltà di Lettere cristiane e classiche) Roma, 6-7 marzo 1981 (Roma 1982) 187/212.

⁵⁸ Commodian, *Instr.* 2,12,1-3 (CChr.SL 128, 50.1/3, Martin): Si quidam doctores, dum expectant munera uestra Aut timent personas, laxantes singula uobis, Et ego non doceo, sed cogor dicere uerum.

⁵⁹ Commodian, *Instr.* 2,18,15 (58.15): Non sum ego doctor, sed lex docet ipsa clamando.

⁶⁰ Commodian, *Carm.* 61 f. (CChr.SL 128, 75.61 f., Martin): Non sum ego uates nec doctor iussus ut essem, Sed pando praedicta uatum oberrantibus austris.

⁶¹ Vgl. Eusebius, *H. E.* 7,26,3 (GCS 9.2, 700.22/5, Schwartz).

Brief nach dem Zeitpunkt der Auferstehung Jesu gefragt und ihn um Rat gebeten in einigen Fragen der kultischen Reinheit. Dionysius war zur Zeit der Abfassung des Briefes wahrscheinlich noch Leiter der alexandrinischen Katechetenschule, vielleicht aber auch schon (nach 247/8) Bischof von Alexandrien.⁶² Am Ende seines Briefes bemerkt er: 'Ich habe aber meine Meinung nicht wie ein Lehrer als allgemeingültig hingestellt, sondern wie es uns in aller Schlichtheit zukommt, um sie miteinander zu erörtern.'⁶³ Dionysius bezeichnet also seine Ansicht als Diskussionsbeitrag und weist darauf hin, daß er mit dieser Auffassung keine Lehrautorität beansprucht, wie er sie, so kann ergänzt werden, als Leiter der alexandrinischen Katechetenschule und erst recht als Bischof von Alexandrien hätte beanspruchen können. Der Grund dafür könnte in der Natur der besprochenen Fragen liegen, insofern sie nicht autoritativ entschieden werden konnten, weil sie von der Schrift nicht eindeutig beantwortet werden. Der Grund für den Verzicht des Dionysius auf Lehrautorität wird aber wahrscheinlich doch darin liegen, daß sein Adressat als Bischof ebenfalls Lehrautorität besaß.

6.1.1.2.4 Zusammenfassung

Durch diesen besonderen Adressaten bildet die Motivation für den Verzicht auf Lehrertitel und Lehrautorität im Brief des Dionysius an Basilius eine Ausnahme, denn bei den verwandten Stellen in anderen Schriften ist die Zurückweisung des Lehrertitels und der Lehrautorität durch Vorbehalte gegenüber den Lehrern oder durch *Mt 23,8-10* motiviert. In dieser Traditionslinie liegen auch die beiden Stellen des Barnabasbriefes, an denen es der Verfasser ablehnt, wie ein Lehrer zu reden, obwohl er sich als Lehrer versteht und auch die Grundzüge dieses seines Selbstverständnisses deutlich macht.

6.1.1.3 Spuren mündlicher Unterweisung im Barnabasbrief

Leider ist über das oben dargestellte Selbstverständnis des Verfassers des *Barn.* als christlicher Lehrer hinaus nichts Sichereres über seine Lehrtätigkeit bekannt. Der *Barn.* ist das einzige Zeugnis seiner Lehrtätigkeit und gibt sich zunächst ausschließlich als die Frucht seiner schriftlichen Lehrtätigkeit zu erkennen. Darauf weist der Verfasser selbst hin mit seiner

⁶² Vgl. W. A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien* (Berlin-New York 1978), S. 121.

⁶³ Dionysius, *Ep. ad Basilidem 4* (PG 10, 1288, Migne): 'Ἐγὼ δὲ, οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἀπλότητος προσῆχον ἡμᾶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι, εἰς χοινὸν τὴν διάνοιαν ἐμαυτοῦ ἔξεθηκα.'

mehrfachen Feststellung, er schreibe seinen Lesern.⁶⁴ Der *Barn.* kann mit K. Wengst als »ein in Briefform gekleidetes Propagandaschreiben«⁶⁵ charakterisiert werden. Der Verfasser wendet sich an ein allgemeines christliches Publikum und will dort für seine Gnosis, für seine Sicht des Christentums⁶⁶ werben.

Kann auch eine mündliche Lehrtätigkeit des Verfassers aus dem *Barn.* nachgewiesen werden? Sein Hinweis, schon bei seinen Adressaten gesprochen zu haben,⁶⁷ steht zumindest unter dem Verdacht, lediglich die Briefform des Schreibens unterstreichen zu wollen und aus diesem Grunde eine Fiktion zu sein.⁶⁸ Damit fällt auch der einzige Hinweis darauf, daß es sich bei dem Autor des *Barn.* möglicherweise um einen Wanderlehrer⁶⁹ handeln könnte.

Auch der dialogische Charakter des Briefes ist kein unmittelbarer Hinweis auf eine mündliche Lehrtätigkeit seines Verfassers, denn der Anredecharakter dürfte bereits den Traditionsschriften eigen gewesen sein, die der Autor in seinem Brief verwendet.⁷⁰ K. Wengst zeigt, daß in *Barn.* 2-16 keine durchgängige Quelle⁷¹ verwendet wird, sondern einzelne Traditionsschriften, die in mündlicher Überlieferung weitergegeben und dabei auch weitergebildet wurden, und er zeigt, daß der Autor des *Barn.* an diesem Überlieferungsprozeß gestaltend beteiligt war.⁷² Somit ist also der dialogische Charakter des Briefes doch ein indirekter Hinweis auf eine mögliche mündliche Lehrtätigkeit des Verfassers, denn die Überlieferung und Gestaltung der Traditionsschriften, an der auch der Verfasser des *Barn.* beteiligt war, geschah in der mündlichen Überlieferung und hat im *Barn.* literarische Gestalt gewonnen.

6.1.1.3.1 Der äußere Rahmen für die im Barnabasbrief erkennbare mündliche Unterweisung

Allerdings ist das in den *Barn.* eingeflossene traditionelle Material nicht umfangreich genug, um die von W. Bouisset⁷³ aufgestellte und seitdem

⁶⁴ Vgl. *Barn.* 1,5 (138); 4,9 (146); 6,5 (152); 17,2 (186); 21,9 (194).

⁶⁵ K. Wengst, *Didache*, S. 113.

⁶⁶ S. o. S. 171 f.

⁶⁷ Vgl. *Barn.* 1,4 (138).

⁶⁸ Vgl. K. Wengst, *Didache*, S. 112.

⁶⁹ Vgl. A. van Veldhuizen, *De Brief van Barnabas*, S. 124/48; H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, S. 413; P. Meinhold, *Geschichte*, S. 258; L. W. Barnard, *Barnabas 1,8*; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 611.

⁷⁰ Vgl. K. Wengst, *Didache*, S. 121 f.

⁷¹ H. Windisch (*Der Barnabasbrief*, bes. S. 313/6.409 f.) vermutet einen durchgängigen »Testimonienstoff« (ebd., S. 410); dagegen nimmt auch P. Vielhauer (*Geschichte der urchristlichen Literatur*, S. 609) »eine Reihe verschiedener, ursprünglich selbständiger und erst im *Barn.* miteinander vereinigter ‘Testimoniensammlungen’« an.

⁷² Vgl. K. Wengst, *Tradition*, S. 17/57.

⁷³ *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb*, S. 312 f.

verschiedentlich wiederholte⁷⁴ These zu rechtfertigen, daß die in *Barn.* 2-16 enthaltene Tradition einem ‘Schulbetrieb’ entstammt, daß also diese Tradition im Rahmen eines διδασκαλεῖον weitergegeben wurde. Es wird im *Barn.* lediglich in sehr bescheidenem Umfang deutlich, daß sein Verfasser auf Gedankengänge und exegetische Traditionen zurückgreift, die in der mündlichen Unterweisung entwickelt und entfaltet wurden. Diese Traditionen beschäftigen sich nicht nur mit ‘Schul’-Interessen wie exegetischen Traditionen und Kommentaren,⁷⁵ sondern spielen auch auf Vollzüge des Gemeindelebens an⁷⁶ und beschäftigen sich mit der christlichen Lebenspraxis.⁷⁷ Der äußere Rahmen der mündlichen Unterweisung, in der diese Traditionssstücke entstanden und entfaltet wurden, läßt sich also nicht als Schule bestimmen, er bleibt vielmehr genauso unbekannt wie der äußere Rahmen der Lehrtätigkeit des Verfassers des *Barn.* Offensichtlich war er nicht ohne jeden Bezug zur christlichen Gemeinde und zum Gemeindechristentum. Über die konkrete Gestalt seiner mündlichen Lehrtätigkeit gibt es aber keine Nachrichten.

6.1.1.4 Zusammenfassung

Der *Barn.* als die Frucht der schriftlichen Lehrtätigkeit seines Verfassers zeigt, daß sich dieser Autor als christlichen Lehrer verstand. Er hoffte auf himmlische Belohnung für seine Lehrtätigkeit, wollte überlieferte Wahrheiten und Erkenntnisse weitergeben und faßte seine Einsicht in den tiefen Sinn der Heiligen Schrift als eine pneumatische Begabung auf. Mit seinem Brief warb er unter den Christen für seine spezielle Gnosis, seine Sicht des Christentums. Obwohl er sich in dieser Weise als christlichen Lehrer verstand, lehnte er den Lehrertitel für sich selbst wegen Vorbehalten gegenüber den Lehrern und unter dem Eindruck von *Mt* 23,8-10 ab. Er benutzte Traditionssstücke, die in der mündlichen Unterweisung entwickelt und entfaltet wurden, dürfte also selbst ebenfalls mündlichen Unterricht erteilt haben, über dessen konkrete Formen und äußeren Rahmen er aber keine Angaben macht. Aufgrund der Anspielungen auf

⁷⁴ Vgl. P. Meinholt, *Geschichte*, S. 259 Anm. 4; H. Stegemann, *Rez. P. Prigent*, S. 150 f.; R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache*, S. 3.19/22; K. Wengst, *Tradition*, S. 55 f.; ders., *Didache*, S. 122 f.

⁷⁵ Vgl. R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache*, S. 3: »Thus Barnabas transmits instructions which, in origin, may more helpfully be called ‘school’ interests (exegetical traditions, commentary, etc.) than ‘community’ materials in a strict sense (liturgical conduct, church order, etc.).«

⁷⁶ Vgl. L. W. Barnard, *The epistle of Barnabas – a paschal homily?* = *VigChr* 15 (1961) 8/22, S. 17/21; ders., *A Note on Barnabas 6,8-17* = *StPatr* 4 (1961) 263/7.

⁷⁷ Vgl. bes. die Zwei-Wege-Lehre in *Barn.* 18-21 und die Sorge des Verfassers um die christliche Lebensführung seiner Adressaten in *Barn.* 21,7 f. (192).

Vollzüge des Gemeindelebens und aufgrund der konkreten Anweisungen für die christliche Lebenspraxis dürften die in den *Barn.* eingearbeiteten Traditionssstücke und die Lehrtätigkeit des Verfassers des *Barn.* ihren ‘Sitz im Leben’ in der Gemeindeunterweisung und in der katechetischen Unterweisung gehabt haben. Allerdings bleibt die Frage offen, ob diese Unterweisung durch ein Gemeindeamt oder einen Gemeindeauftrag autorisiert war.

6.2 Der Verfasser der Schrift an Diognet

Im Rahmen dieses Kapitels über nicht eindeutig lokalisierbare christliche Lehrer im zweiten Jahrhundert soll auch kurz auf die ‘Schrift an Diognet’⁷⁸ hingewiesen werden. Allerdings ist es nicht sicher, sondern nur wahrscheinlich, daß die Schrift in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhundert entstanden ist.⁷⁹ Auch ihr Entstehungsort ist ungewiß. Meist wird Alexandrien angenommen.⁸⁰ Schließlich ist über ihren Verfasser nichts bekannt.⁸¹ Wenn hier trotzdem kurz auf den Hauptteil⁸² dieser

⁷⁸ Diese neutrale Bezeichnung schlägt R. Brändle (*Die Ethik der »Schrift an Diognet»* (Zürich 1975), S. 13) für die gewöhnlich als ‘Diognetbrief’ bezeichnete Schrift vor, da es sich bei dieser Schrift nicht um einen eigentlichen Brief handeln kann. Vgl. K. Wengst, *Didache*, S. 291/3.

⁷⁹ Vgl. die Liste der chronologischen Ansätze bei H. I. Marrou, *A Diognète* (Paris 1965), S. 242 f.; ferner ebd., S. 244/65; R. Brändle, *Die Ethik*, S. 20 f. 231; B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*, S. 77; R. G. Tanner, *The Epistle to Diogenes and Contemporary Greek Thought = StPatr* 15 (1984) 495/508, S. 495 f.; K. Wengst, *Didache*, S. 305/9.

⁸⁰ Vgl. z. B. R. Brändle, *Die Ethik*, S. 230.

⁸¹ Vgl. schon E. Molland, *Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes = ZNW* 33 (1934) 289/312, S. 301 f.; alle Versuche, den Verfasser der Schrift an Diognet zu identifizieren, müssen als gescheitert betrachtet werden; vgl. die Liste der Identifizierungsversuche bei H. I. Marrou, *A Diognète*, S. 242 f.; dies gilt auch für den Versuch H. I. Marrous (ebd., S. 266 f.), den Verfasser mit Pantainos zu identifizieren, sowie für den Versuch S. Pétrements (*Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?* = *RPhR* 46 (1966) 34/62), die Schrift dem Valentin zuzuschreiben (vgl. dagegen W. Eltester, *Das Mysterium des Christentums = ZNW* 61 (1970) 278/93, S. 284/6; R. Brändle, *Die Ethik*, S. 226/9; K. Wengst, *Didache*, S. 301 Anm. 96).

⁸² Die Kapitel 11 und 12 dürften ein späterer Nachtrag eines anderen Autors sein. Die Argumente dafür stellt K. Wengst (*Didache*, S. 287 f.) zusammen. In Kapitel 11,1 (*SUC* 2, 336, Wengst) bezeichnet sich der Autor als ‘Schüler der Apostel’ (ἀποστόλων γενόμενος μαθητής) und in Anlehnung an 1 Tim 2,7 als ‘Lehrer der Heiden’ (διδάσκαλος ἐθνῶν). Er will das Überlieferte hilfreich Schülern darreichen, die der Wahrheit würdig werden (τὰ παραδοθέντα ἀξίοις ὑπηρετῶ γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς). Da in den Kapiteln 11 und 12 die Kirche als organisierte Institution auftritt, vermutet W. Eltester (*Das Mysterium*, S. 285 Anm. 15), der apostolische Schüler als Wahrer der Tradition sei dem Bischof gleichzusetzen, der Autor der Nachtragskapitel sei folglich bischöflicher Lehrer gewesen. Aus *Diognet* 11,1 f. (336) wird deutlich, daß der Autor der Kapitel 11 und 12 seine Lehrautorität und die Zuverlässigkeit seiner Lehre davon ableitete, daß er sich als Schüler der Apostel verstand, die vom Logos unterrichtet worden waren (vgl. dazu F. Normann, *Christos Didaskalos* (Münster 1966), S. 135 f.; J. J. Thierry, *The Logos as Teacher in Ad Diogenetum XI.1 = VigChr* 20 (1966) 146/9, der allerdings die Kapitel 11 und 12 für authentisch hält; auch F. Normann unterscheidet nicht deutlich zwischen Hauptteil und Nachtrag). Es liegt nahe, hinter dieser Vorstellung den Gedanken der apostolischen Sukzession zu vermuten. Der Autor der Nachtragskapitel dürfte sich also als Glied der apostolischen Sukzessionskette verstanden haben.

Schrift eingegangen wird, so ist dies durch die Stelle *Diognet* 1,2 veranlaßt. Hier gibt der Autor zu erkennen, daß er nicht nur mit seiner Schrift an Diognet eine schriftliche Lehrtätigkeit ausübt, in der er sich apologetisch-protreptisch⁸³ an eine größere, nichtchristliche Öffentlichkeit⁸⁴ wandte, sondern daß er auch mündlich unterrichtete:

Ich erbitte von Gott, der uns sowohl Sprache als auch Gehör gibt, daß mir so zu sprechen gegeben werde, daß der Hörer ganz besonders sittlich gefördert wird, und dir, so zu hören, daß der Sprecher nicht betrübt wird.⁸⁵

Dieser Satz dürfte ursprünglich im mündlichen Unterricht beheimatet gewesen sein. Er zeigt, daß es dem Verfasser der Schrift an Diognet nicht nur auf die Vermittlung lehrmäßiger, theoretischer Inhalte ankam, sondern auch auf die sittliche, praktische Förderung seiner Adressaten. Vielleicht legte er auch deswegen in seiner Schrift an Diognet solch großen Wert auf die sittliche Lebensführung der Christen.⁸⁶ Er war sich bewußt, daß er den Beistand Gottes nötig hatte, um diese sittliche Förderung seiner Adressaten bewirken zu können. Gott muß nicht nur seine Lehrtätigkeit unterstützen und ihr Wirksamkeit verleihen, er muß auch im Hörer die nötige innere Aufgeschlossenheit bewirken.

Über diese knappe Bemerkung hinaus macht die Schrift an Diognet allerdings keine weiteren Angaben über die Intensität, die Adressaten, die Formen oder den äußeren Rahmen der Lehrtätigkeit ihres Verfassers. Doch vermutet K. Wengst, der Autor der Schrift an Diognet sei ein »Randsiedler«⁸⁷ der kirchlichen Gemeinschaft und gründet seine These auf das Urteil R. Brändles: »An der lokalen Gemeinde, an ihrer Organisation, ihren geistlichen Leitern, ihrem Kult ist der unbekannte theologische Denker nicht interessiert.«⁸⁸ Es trifft zwar zu, daß der Verfasser auf die Anfrage Diognets nach der Form der christlichen Gottesverehrung⁸⁹ außer in einer Anspielung auf die christlichen Agapefeiern⁹⁰ nicht auf die Gottesdienste und Riten der Christen eingeht, sondern die überzeugende Lebenspraxis der Christen als 'das Mysterium des christlichen Gottes-

⁸³ Vgl. W. Eltester, *Das Mysterium*, S. 283: »Der protreptische Ton überwiegt durchaus.«

⁸⁴ Durch die Widmung seiner Schrift an Diognet (*Diognet* 1,1 (312)) macht der Verfasser deutlich, daß er eine größere, nichtchristliche Öffentlichkeit ansprechen will; vgl. K. Wengst, *Didache*, S. 292.

⁸⁵ *Diognet* 1,2 (312).

⁸⁶ Vgl. *Diognet* 5,6-16 (318/20); 7,7-9 (326); 10,4-8 (334/6).

⁸⁷ K. Wengst, *Didache*, S. 305; vgl. ders., »Paulinismus« und »Gnosis« in der Schrift an Diognet = ZKG 90 (1979) 41/62, S. 61.

⁸⁸ R. Brändle, *Die Ethik*, S. 114 f.; sein Vergleich mit Clemens von Alexandrien ist nicht gerechtfertigt. S. Kap. 3.2.3.1.1.

⁸⁹ Die Frage aus *Diognet* 1,1 (312) wird in 5,1-6,10 (318/22) beantwortet.

⁹⁰ Vgl. *Diognet* 5,7 (318); vgl. R. Brändle, *Die Ethik*, S. 113 Anm. 385.

dienstes⁹¹ beschreibt, aber dies scheint doch nicht durch seine theologische Konzeption oder gar durch sein tatsächliches Verhältnis zur christlichen Gemeinde motiviert zu sein, sondern vielmehr durch sein apologetisch-protreptisches Interesse. R. Brändle bemerkt zwar: »Das Schweigen des Autors hinsichtlich Klerus und Kult ist auch nicht allein mit dem Hinweis auf die protreptische Stilisierung der Schrift zu erklären.⁹², aber diese Bemerkung hätte einer Erklärung bedurft, denn einerseits werden die Apologeten nicht müde, die hervorragende sittliche Lebensführung der Christen zu schildern, und andererseits hält es R. Brändle selbst für wahrscheinlich, daß der Verfasser der Schrift an Diognet sich mit seiner Konzeption »seinem heidnischen Leser gegenüber von einem kultischen Mysterienbegriff hat abgrenzen wollen«.⁹³ Aus der Tat-sache, daß die Schrift an Diognet keine Gottesdienste und Ämter der christlichen Gemeinde erwähnt, wird man also nicht schließen dürfen, daß diese dem Autor nichts bedeuteten oder daß er nicht in eine kirchliche Gemeinschaft eingebunden war.

Im Rahmen dieser Untersuchung über christliche Lehrer im zweiten Jahrhundert kann zum Verfasser der Schrift an Diognet somit nur bemerkt werden, daß er vermutlich auch mündlich unterrichtete, daß ihm die sittliche Förderung seiner Adressaten am Herzen lag und daß er sich bewußt war, für seine Lehrtätigkeit göttlichen Beistand nötig zu haben.

6.3 Tatian

6.3.1 Tatians Leben

Auch Tatian muß unter den christlichen Lehrern behandelt werden, deren Wirken sich nicht eindeutig lokalisieren läßt. Es ist zwar bezeugt, daß Tatian in Rom und im syrischen Osten wirkte, aber die einzige seiner zahlreichen Schriften, die vollständig überliefert ist, kann nicht mit Sicherheit datiert und lokalisiert werden, wie überhaupt eine zuverlässige Tatianbiographie nur sehr lückenhaft möglich ist.

6.3.1.1 Das Selbstzeugnis Tatians

Tatian stammte nach seinem eigenen Zeugnis aus dem syrischen Osten.⁹⁴ Er erwarb sich die übliche zeitgenössische Bildung.⁹⁵ Er stellt

⁹¹ Vgl. R. Brändle, *Das Mysterium des christlichen Gottesdienstes* = *StPatr* 13 (1971) 131/7.

⁹² R. Brändle, *Die Ethik*, S. 114.

⁹³ R. Brändle, *Das Mysterium*, S. 136 Anm. 3.

⁹⁴ Vgl. *Or. 42* (76.10 f., Whittaker); vgl. dazu M. Elze, *Tatian und seine Theologie* (Göttingen 1960), S. 16.

⁹⁵ Vgl. *Or. 35,1* (64.26); *42* (76.11); vgl. dazu M. Whittaker, *Tatian's Educational Background* = *StPatr* 13 (1975) 57/9; dies., *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments edited and translated* (Oxford 1982), S. X/XV.

sich zwar selbst so dar, als sei er weitgereist und kenne vieles von dem, was er berichtet, aus eigener Erfahrung, er scheint jedoch das Berichtete literarischen Quellen zu entnehmen.⁹⁶ Unter dem Einfluß der biblischen Schriften wandte er sich dem Christentum zu⁹⁷ und erteilte aller griechischen Weisheit eine Absage,⁹⁸ blieb ihr aber oft genug verpflichtet. Es bleibt offen, wo sich Tatians Bekehrung ereignete, jedenfalls kam er nach Rom⁹⁹ und lernte Justin kennen und schätzten,¹⁰⁰ mit dem zusammen er unter den Nachstellungen des kynischen Philosophen Crescens zu leiden hatte.¹⁰¹ So viel kann Tatians *Oratio* über seine Biographie entnommen werden.

6.3.1.2 Das Zeugnis des Irenäus

Darüber hinaus berichtet Irenäus von Lyon über Tatian:

Er war Hörer des Justin und äußerte, solange er mit jenem zusammen war, nichts Derartiges; aber nach seinem Martyrium trennte er sich von der Kirche und stellte in der Überheblichkeit eines Lehrers und in der Einbildung, er sei allen anderen überlegen, einen eigenen Lehrtypus auf, indem er, ähnlich wie die Valentinianer, von gewissen unsichtbaren Äonen fabelte, die Ehe, genau wie Marcion und Satorinus, als Verderben und Unzucht erklärte und von sich aus gegenüber der Erlösung Adams seinen Widerspruch anbrachte.¹⁰²

Die Nachricht des Irenäus, Tatian sei ein Hörer des Justin gewesen, dürfte historisch zuverlässig sein, denn zum einen wäre es sonst nicht zu

⁹⁶ Vgl. *Or.* 29,1 (52.26/54.3); 35,1 (64.25 f.); vgl. dazu M. Elze, *Tatian*, S. 17/9.

⁹⁷ Vgl. *Or.* 29,1 f. (54.3/16); Die Hinwendung zum Christentum wurde nicht selten durch die Lektüre der biblischen Schriften veranlaßt. Darauf weist Tatian (*Or.* 12,3 (24.11/4)) selbst hin. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß er hier lediglich einen literarischen Topos verwendet (vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 22 f.). Ein solcher fester Topos konnte allerdings nur entstehen, wenn es tatsächlich vorkam, daß die Lektüre der biblischen Schriften eine Hinwendung zum Christentum bewirkte.

⁹⁸ Vgl. *Or.* 1,3 (4.9); 26,3 (50.13/5); 29 (52.26/54.16); 30,1 (54.16 f.); 35,1 (66.5/8); 42 (76.11 f.).

⁹⁹ Vgl. *Or.* 35,1 (64.1).

¹⁰⁰ Vgl. *Or.* 18,2 (36.15/7).

¹⁰¹ Vgl. *Or.* 19,1 (38.1/6); R. Weijenborg (*Die Berichte über Justin und Crescens bei Tatian = Anton* 47 (1972) 372/90) versucht, die Justinstellen in *Or.* 18,2 f. (36.15/7) und 19,1 f. (38.26/11) als Interpolationen aus dem 4. Jahrhundert zu erweisen und schreibt sie Evagrius von Antiochien zu. Allerdings muß er selbst (ebd., S. 380) zugeben, daß beide Stellen fest in die *Oratio* eingefügt sind, wie ihre Verbindung mit *Or.* 3,3 (8.12/4) und 14,1 (28.10/4) zeigt. Eusebius (*H. E.* 4,16,8 f. (GCS 9.1, 358.10/5, Schwartz)) zitiert zwar *Or.* 19,1 (38.1/6), ändert aber die Angaben Tatians so ab, daß nicht mehr Justin und Tatian, sondern nur noch Justin von Crescens bedroht wurde. Möglicherweise ging es Eusebius darum, Tatian von vornherein »der Würde eines Confessors zu entkleiden« (M. Elze, *Tatian*, S. 46).

¹⁰² Irenäus, *adv. haer.* 1,28,1 (SC 264, 356.9/357.18, Rousseau, Doutreleau) = Eusebius, *H. E.* 4,29,3 (GCS 9.1, 390.12/20, Schwartz).

erklären, warum Irenäus Tatian, den er in *adv. haer.* 3,23,8 als ‘Verknüpfung sämtlicher Häretiker’¹⁰³ bezeichnet, in Verbindung bringen sollte mit dem von ihm hochgeschätzten, rechtgläubigen Justin, und zum andern erwähnt Tatian selbst einen Ausspruch des ‘äußerst bewundernswerten Justin’¹⁰⁴ und berichtet, Crescens habe ihm und Justin nach dem Leben getrachtet.¹⁰⁵ Es kann aber nicht davon die Rede sein, daß Tatian ein Schüler¹⁰⁶ Justins in dem Sinne gewesen ist, daß er Justins Lehre einfach übernommen habe. Dazu sind die Unterschiede in der Lehre beider zu auffällig. Doch zeigt N. Hyldahl,¹⁰⁷ daß Justin und Tatian weder in ihrer Theologie noch in ihrer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christentum und Philosophie in unversöhnlichem Gegensatz zueinander stehen. Tatian erteilt zwar der hellenistischen Philosophie eine grundsätzliche Absage,¹⁰⁸ bezeichnet aber zugleich das Christentum als Philosophie¹⁰⁹ und sich selbst als Philosophen.¹¹⁰ »Unter den Apologeten ist Tatian derjenige, der am heftigsten gegen die griechische Philosophie reagierte und am nachdrücklichsten den Charakter des Christentums als der wahren Philosophie forderte.«¹¹¹ Damit radikaliert er Justins Lehre vom Christentum als der wiedergefundenen Urphilosophie,¹¹² die bei Tatian ihr Korrelat hat »in der Annahme, wieder in den Besitz dessen gekommen zu sein, was die Menschen durch die Irreführung der Griechen verloren hatten«.¹¹³

Die Nachricht des Irenäus, Tatian habe Justin gehört, dürfte somit zu treffen. Wie ist aber die historische Zuverlässigkeit der Nachricht zu beurteilen, Tatian habe sich nach Justins Martyrium (ca. 165) von der Kirche getrennt, indem er unsichtbare Äonen, die Ablehnung der Ehe

¹⁰³ Irenäus, *adv. haer.*, 3,23,8 (SC 211, 466.176 f., Rousseau, Doutreleau): Connexio quidem factus omnium haereticorum.

¹⁰⁴ *Or.* 18,2 (36.16): θαυμαστώτατος Ἰουστῖνος; Dieser Ausdruck ist, wie N. Hyldahl (*Philosophie und Christentum* (Kopenhagen 1966), S. 236 Anm. 8) im Vergleich mit ähnlichen Formulierungen zeigt, »wesentlich literarisch bedingt und ist nicht ohne Relevanz zum Lehrer-Schüler-Verhältnis.«

¹⁰⁵ Vgl. *Or.* 19,1 (38.1/6).

¹⁰⁶ Erst Eusebius (*H. E.* 4,29,1 (GCS 9.1, 390.3, Schwartz)) nennt Tatian den μαθητής des Justin.

¹⁰⁷ *Philosophie*, S. 236/55.

¹⁰⁸ Genauso verwirft Tatian auch die Rhetorik (vgl. *Or.* 1,3 (4,13/6)) und die Grammatik (vgl. *Or.* 26,2-4 (50.3/20)), ohne sich beiden entzicken zu können; zum Einfluß der Rhetorik auf Tatian vgl. H. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165 = ders., Aufsätze zur Gnosis* (Göttingen 1967) 167/79, S. 169 f.; zum Einfluß der Grammatik auf Tatian vgl. R. M. Grant, *Studies in the apologists* = *HThR* 51 (1958) 123/34, S. 123/8.

¹⁰⁹ Vgl. *Or.* 31,1 (56.5).

¹¹⁰ Vgl. *Or.* 42 (76.9 f.): ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς.

¹¹¹ N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 255.

¹¹² S. o. S. 31.

¹¹³ N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 254 f.; vgl. *Or.* 29,2 (54.14/6).

sowie die Verdammnis Adams¹¹⁴ gelehrt habe? Zunächst ist grundlegend festzustellen, daß Irenäus Tatian nicht zum Ketzer hätte abstempeln können, wenn dieser in bestem Einvernehmen mit der römischen Gemeinde gelebt und gewirkt hätte. Seine Schrift erschien nämlich bereits etwa zehn Jahre nach dem Bruch Tatians mit der römischen Gemeinde, der ins Jahr 172¹¹⁵ zu datieren ist.¹¹⁶ Es werden also noch Menschen am Leben gewesen sein, die Tatian während seiner römischen Zeit erlebt hatten. Es muß folglich zu Spannungen zwischen Tatian und der römischen Gemeinde gekommen sein. Was ist nun aber mit der Nachricht gemeint, Tatian habe sich von der Kirche getrennt ($\delta\piοστ\alphaς \tauῆς 'Εκκλησίας)$?¹¹⁷ Ist damit gemeint, daß Tatian mit der römischen Gemeinde brach und noch während seiner römischen Zeit eine eigene, enkratitische Sekte gründete, wie Eusebius¹¹⁸ unter Berufung auf Musanos und wie Epiphanius¹¹⁹ behaupten, oder ist damit der Weggang Tatians aus Rom und seine Rückkehr in den syrischen Osten gemeint, von der Epiphanius¹¹⁹ berichtet? Nach eingehender Untersuchung dieser Frage kommt M. Elze¹²⁰ zu dem Ergebnis: »Ob und unter welchen Umständen der von Irenäus behauptete Abfall Tatians von der Kirche sich vollzogen hat, ist nicht mehr auszumachen.«¹²¹ Diesem Urteil ist zuzustimmen, so daß die oben gestellte Frage offen bleiben muß. Es wird lediglich deutlich, daß die drei Irrlehren, die Irenäus Tatian vorwirft (unsichtbare Äonen, Verwerfung der Ehe, Verdammnis Adams), wohl tatsächlich von Tatian vertreten wurden, da sie im Ansatz bereits in seiner *Oratio anklingen*.¹²² Diese drei Charakteristika der Lehre Tatians bargen genügend Konfliktstoff in sich, um Spannungen oder gar Spaltungen innerhalb der römischen Gemeinde hervorzurufen¹²³ und offensichtlich verließ Tatian im Zuge dieser Auseinandersetzungen Rom¹²⁴ und begab sich in seine syrische Heimat, wo er gerade mit dieser theologischen Akzentsetzung »mit offenen Armen empfangen wurde«.¹²⁵

¹¹⁴ Vgl. Irenäus, *adv. haer.* 3,23,8 (SC 211, 466.170/468.193 Rousseau, Doutreleau).

¹¹⁵ Vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 16.

¹¹⁶ *Adv. haer.* ist in den Jahren 180-185 entstanden. Vgl. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie*, S. 111.

¹¹⁷ Irenäus, *adv. haer.* 1,28,1 (SC 264, 357.11 f., Rousseau, Doutreleau).

¹¹⁸ H. E. 4,28 (GCS 9.1, 388.17/390.2, Schwartz).

¹¹⁹ Pan. 46,1 (GCS 31. 202.26/204.3, Holl.).

¹²⁰ Tatian, S. 106/13.

¹²¹ Ebd., S. 113.

¹²² Vgl. L. W. Barnard, *The heresy of Tatian* = ders., *Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 181/93, S. 183/6.

¹²³ Vgl. bes. H. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung*.

¹²⁴ Vgl. L. W. Barnard, *The heresy*, S. 191: »Most probably he left Rome because he carried his enkratite views to extreme lengths.«

¹²⁵ A. F. J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas* (Neukirchen-Vluyn 1965), S. 98.

6.3.1.3 Das Zeugnis des Rhodon

Das Zeugnis des Irenäus macht bereits deutlich, daß Tatian in Rom als christlicher Lehrer wirkte. Über seine römische Lehrtätigkeit gibt es noch ein weiteres Zeugnis. Eusebius berichtet in *H. E.* 5,13¹²⁶ von dem Marciongegner Rhodon,¹²⁷ der mit Apelles ein Streitgespräch führte und ein Schüler Tatians war:

In derselben, dem Kallistion gewidmeten Schrift bekennt er (Rhodon), in Rom Schüler Tatians gewesen zu sein;¹²⁸ er berichtet auch, Tatian habe ein Buch der Probleme verfaßt; da Tatian es unternahm, darin das Unklare und Dunkle der göttlichen Schriften darzustellen, kündete Rhodon an, in einer eigenen Schrift Auflösungen zu den Problemen Tatians zu geben.¹²⁹

Rhodon war also Schüler des Tatian. Er zeigt sich auch in seiner Theologie von seinem Lehrer beeinflußt.¹³⁰ Zugleich distanzierte er sich aber auch von Tatian, indem er die von seinem Lehrer behaupteten Unklarheiten und Probleme des Alten Testaments zu lösen versprach. Gleichgültig, ob Tatian in seiner Schrift das Alte Testament überhaupt bestritt¹³¹ oder nur einige exegetische Probleme des Alten Testaments nicht zu lösen vermochte,¹³² der offensichtlich rechtgläubige Rhodon distanzierte sich von seinem Lehrer und bezeugt damit ebenfalls die Auseinandersetzungen in der römischen Gemeinde. Leider gibt es keine Nachrichten darüber, wann und wie lange Rhodon Schüler des Tatian war und welche konkrete Gestalt diese Schülerschaft hatte. Die Nachricht des Eusebius, daß Rhodon Schüler des Tatian war, ist also insofern wertvoll, als sie bezeugt, daß Tatian in Rom mindestens einen Schüler hatte, den er offensichtlich über einen längeren Zeitraum unterrichtete, denn sonst würde sich Rhodon nicht als seinen Schüler bezeichnen. Ferner ist in Rhodon ein rechtgläubiger Schüler Tatians bezeugt, der sich von seinem Lehrer distanzierte, was ein weiterer Beleg für die von Irenäus berichtete Auseinandersetzung des Tatian mit der römischen Gemeinde ist.

6.3.2 Tatians Schriften

Tatian wirkte also als christlicher Lehrer. Weitere Zeugen seiner Lehrtätigkeit sind seine Schriften. Eusebius berichtet, Tatian ‘habe eine große

¹²⁶ GCS 9.1 454.15/458.15, Schwartz.

¹²⁷ S. Kap. 2.4.

¹²⁸ Vgl. Eusebius, *H. E.* 5,13,1 (454.15 f.).

¹²⁹ Eusebius, *H. E.* 5,13,8 (458.4/10).

¹³⁰ Vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 114 f.

¹³¹ Vgl. A. von Harnack, *Rhodon und Apelles = Geschichtliche Studien A. Hauck zum 70. Geburtstage dargebracht* (Leipzig 1916) 39/51, S. 40; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzeri im ältesten Christentum* (Tübingen 1964), S. 202.

¹³² Vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 115.

Menge von Schriften hinterlassen¹³³, aber von ihnen ist lediglich sein Λόγος πρὸς Ἐλληνας—»wohl wegen seines höchst brauchbaren apologetischen Materials«¹³⁴—vollständig überliefert.

6.3.2.1 Das Diatessaron

Seine Evangelienharmonie ist nur in sehr verschiedenen Bearbeitungen und Reflexen überliefert¹³⁵ und trägt kaum zur Erhellung der Lehrtätigkeit Tatians bei. Zum einen ist ihr Entstehungsort unbekannt. Sie ist wahrscheinlich erst in Syrien entstanden, möglicherweise aufgrund von Vorarbeiten, mit denen Tatian bereits in Rom begonnen hatte.¹³⁶ Zum andern ist ihr konkreter Verwendungszweck unklar. Sie blieb jahrhundertelang das Evangelium der syrisch-sprechenden Christenheit,¹³⁷ aber es ist zu fragen, ob ihre kirchliche und gottesdienstliche Verwendung bereits von Tatian intendiert war. Auf jeden Fall bezeugt sie Tatians Beschäftigung mit den neutestamentlichen Schriften und wohl auch sein grundlegendes Bemühen, »die Wahrheit des Christentums durch seine Einheit zu erweisen«.¹³⁸

6.3.2.2 Die Oratio

Dagegen sind der Oratio einige Angaben über die Lehrtätigkeit Tatians zu entnehmen. Die Oratio ist zwar sehr wahrscheinlich in Rom entstanden,¹³⁹ aber in der Frage nach Ort und Zeit ihrer Auffassung ist keine Sicherheit zu gewinnen, so daß Tatian unter den nicht eindeutig lokalisierbaren christlichen Lehrern zu behandeln ist.

¹³³ H. E. 4,29,7 (GCS 9.1, 392.6 f., Schwartz); vgl. H. E., 4,16,7 (358.4 f.).

¹³⁴ H. H. Schaeder, *Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche* = ZKG 51 (1932) 21/73, S. 34; vgl. H. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung*, S. 169.

¹³⁵ Vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 7; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie*, S. 72.

¹³⁶ Vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 112; L. W. Barnard, *Early Syriac Christianity* = ders., *Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 194/223, S. 209.

¹³⁷ Vgl. L. W. Barnard, *Early Syriac Christianity*, S. 209: »The Diatessaron became the Gospel par-excellence of Syriac-speaking Christianity and so it remained until the fifth century when Rabbula (bishop of Edessa 411–435) suppressed it and substituted a revision of the Old Syriac Canonical Gospels.«

¹³⁸ M. Elze, *Tatian*, S. 126; vgl. ebd., S. 36/40; G. F. Hawthorne, *Tatian and his Discourse to the Greeks* = *HThR* 57 (1964) 161/88, S. 164.

¹³⁹ Vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 44; L. W. Barnard, *The heresy*, S. 181/3; M. Whittaker, *Tatian*, S. X; G. W. Clarke (*The Date of the Oration of Tatian* = *HThR* 60 (1967) 123/6) weist nach, daß der Versuch R. M. Grants (bes. R. M. Grant, *The Date of Tatian's Oration* = *HThR* 46 (1953) 99/101; ferner ders., *The Heresy of Tatian* = *JThS* 5 (1954) 62/8, S. 63; ders., *The chronology of the Greek apologists* = *VigChr* 9 (1955) 25/33, S. 28), die *Oratio* ins Jahr 177 zu datieren, keine Evidenz beanspruchen kann.

Tatian verstand seine *Oratio* nicht als eine offizielle Eingabe und gab ihr keine kaiserliche Adresse. Mit seiner *Oratio* wollte er vielmehr das Christentum auf eine allgemeine Weise gegenüber heidnischen Vorwürfen verteidigen und, wie die protreptischen Passagen der *Oratio* zeigen,¹⁴⁰ auch für die christliche Lehre und Lebenspraxis werben.

Die *Oratio* wendet sich an die Hellenen. Damit sind nicht Gebildete in einem allgemeinen Sinn gemeint, wie M. Elze¹⁴¹ aufgrund der Gleichsetzung der ἄνδρες "Ελληνες mit den πεπαιδομένοι in *Or.* 25,2 f.¹⁴² annimmt, sondern die Hellenen vertreten die griechisch-römische Philosophie und παιδεία, die sich degenerativ aus der ursprünglichen, in den prophetischen Schriften bewahrten und im Christentum wiedergefundenen barbarischen Philosophie entwickelt hat.¹⁴³

Die *Oratio* wendet sich also hauptsächlich an Heiden, aber auch an Christen, denn in *Or.* 30,1 vermerkt Tatian ausdrücklich, daß der vorherige, schwierig zu interpretierende Gedanke 'für die Unsriegen gesagt ist'.¹⁴⁴ Dieser Gedanke verrät zwar Nähe zu gnostischen Vorstellungen,¹⁴⁵ zwingt aber nicht zu einer ausschließlich gnostischen Interpretation.¹⁴⁶ Da Tatian im Anschluß an diese Bemerkung sich ausdrücklich an die Hellenen wendet,¹⁴⁷ ist offensichtlich, daß er mit den 'Unsriegen'¹⁴⁸ die Christen allgemein und nicht eine besondere Gruppe gnostischer Christen¹⁴⁹ meint.

6.3.2.2.1 Die *Oratio* als Zeugnis der Lehrtätigkeit Tatians

Da die *Oratio* im Rahmen der vorliegenden Arbeit als ein Zeugnis für die Lehrtätigkeit Tatians behandelt wird, ist hauptsächlich zu fragen, ob sie ein Dokument seiner mündlichen oder seiner schriftlichen Lehrtätigkeit ist. Die *Oratio* selbst macht darüber zwiespältige Angaben, denn zum einen erweckt sie den Eindruck mündlicher Unterweisung. So ruft Tatian seinen Adressaten zu: 'Ihr aber werdet, wenn ihr nicht mit dem

¹⁴⁰ Vgl. *Or.* 11,2 (22.10/6); 12,5 (26.1 f.); 19,2 (38.10 f.); 19,4 (40.3/8); 21,2 (42.22 f.).

¹⁴¹ Tatian, S. 24/7.

¹⁴² 48.10.12 f.

¹⁴³ Vgl. N. Hyldahl, *Philosophie*, S. 238.244; in kritischer Auseinandersetzung mit J. H. Waszink, *Some Observations on the Appreciation of „The Philosophy of the Barbarians“ in Early Christian Literature* = W. K. Grossouw (Hg), *Mélanges offerts à C. Mohrmann* (Utrecht 1963) 41/56, S. 50/2.

¹⁴⁴ *Or.* 30,1 (54.25 f.): ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἡμῶν οἰχείους εἰρήσθω.

¹⁴⁵ Vgl. R. M. Grant, *Tatian (Or. 30) and the Gnostics* = *JThS* 15 (1964) 65/9.

¹⁴⁶ Vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 99; L. W. Barnard, *The heresy*, S. 188 f.

¹⁴⁷ *Or.* 30,1 (54.26 f.): πρὸς δὲ ὑμᾶς τοὺς "Ελληνας.

¹⁴⁸ *Or.* 30,1 (54.26).

¹⁴⁹ Vgl. R. M. Grant, *Tatian (Or. 30)*, S. 65.

Lachen aufhört, dieselben Strafen erleiden wie die Zauberer!'¹⁵⁰ Er vergleicht das Wirken des Logos mit der Wirkung der von ihm gerade gesprochenen Worte: 'Denn auch ich selbst rede und ihr hört zu; und doch werde ich als Redender durch den Übergang des Wortes keineswegs leer vom Wort.'¹⁵¹ Am deutlichsten zeigt sich die Oratio in *Or.* 36,1 als Dokument mündlicher Unterweisung, denn hier macht Tatian deutlich, daß der Aufbau seiner Oratio den Gesetzen der gesprochenen Rede folgt: 'Was soll ich mehr sagen? Denn wer zu überzeugen verspricht, muß die Erörterungen der Dinge vor Zuhörern kürzer fassen.'¹⁵² Auf der anderen Seite gibt sich die Oratio mit derselben Deutlichkeit als ein Dokument schriftlicher Unterweisung zu erkennen, denn an verschiedenen Stellen vermerkt Tatian ausdrücklich, daß er die vorangehenden Ausführungen niedergeschrieben hat,¹⁵³ bzw. die folgenden Ausführungen niederschreiben wird.¹⁵⁴

Dieser zwiespältige Befund kann prinzipiell auf vierfache Weise erklärt werden:

- 1) Die Oratio ist die direkte Mitschrift eines Vortrages. Die Hinweise auf die Niederschrift der Ausführungen beziehen sich auf den Gebrauch einer Wandtafel während des Vortrags.¹⁵⁵
- 2) Der Oratio liegt zwar ein Vortrag zugrunde, der aber für die Veröffentlichung in schriftlicher Form überarbeitet wurde.
- 3) Die Oratio ist im wesentlichen ein literarisches Produkt, sie spiegelt aber Erfahrungen und Elemente aus ähnlichen, tatsächlich gehaltenen Vorträgen wider.¹⁵⁶
- 4) Die Oratio ist ein ausschließlich literarisches Produkt, das lediglich den Anschein einer Rede erwecken will.¹⁵⁷

Die erste Möglichkeit kann ausgeschlossen werden. Es ist zwar denkbar, daß Tatian die chronologischen Daten seiner Ausführungen zur besseren Übersichtlichkeit auf eine Tafel schrieb,¹⁵⁸ aber das *τὴν ἀναγραφὴν συντάσσειν βούλομαι* in *Or.* 35,1¹⁵⁹ bezieht sich nicht auf den Altersbeweis,

¹⁵⁰ *Or.* 17,1 (34.18/20); vgl. *Or.* 32,2 (58.14).

¹⁵¹ *Or.* 5,2 (10.4/6).

¹⁵² *Or.* 36,1 (66.2/4).

¹⁵³ Vgl. *Or.* 35,1 (66.9); 41,3 (74.16).

¹⁵⁴ Vgl. *Or.* 35,1 (66.5); 41,3 (76.5).

¹⁵⁵ Vgl. R. C. Kukula, *Tatians Rede an die Bekener des Griechentums eingeleitet und übersetzt* = BKV² 12 (1913) 175/257, S. 191/3.

¹⁵⁶ Vgl. A. E. Osborne, *Tatian's discourse to the Greeks* (Cincinnati 1969), S. 4/64.

¹⁵⁷ Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur I* (Freiburg 1902), S. 250 Anm. 1; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlin 1907), S. 107; G. F. Hawthorne, *Tatian*, S. 161 f.

¹⁵⁸ Vgl. R. C. Kukula, *Tatians Rede*, S. 192.

¹⁵⁹ 66.5.

sondern auf den Künstlerkatalog, dessen Angaben wohl kaum stichwortartig an einer Tafel fixiert werden konnten.

Es ist somit zu fragen, ob die *Oratio* ein ausschließlich literarisches Produkt ist oder ob sie Erfahrungen und Elemente aus ähnlichen, tatsächlich gehaltenen Vorträgen widerspiegelt, bzw. ob sie die schriftliche Überarbeitung eines tatsächlich gehaltenen Vortrags ist. Lösungsmöglichkeit (2) und (3) werden also zusammengenommen, da die knappen Angaben der *Oratio* eine solch differenzierte Beurteilung nicht ermöglichen. Ist die *Oratio* ein rein literarisches Produkt, das lediglich den Anschein einer Rede erwecken will, oder ist die Bezeichnung ihrer Adressaten als Zuhörer ein Hinweis darauf, daß Tatian tatsächlich solche oder ähnliche Vorträge gehalten hat?

Aufgrund der zwiespältigen Angaben der *Oratio* ist es nicht möglich, diese Frage anhand einer Untersuchung des Textes der *Oratio* zu beantworten. Es müssen äußere Kriterien berücksichtigt werden. Die Überlegung J. Geffckens,¹⁶⁰ für die *Oratio* als tatsächlich gehaltene Rede sei kein Publikum denkbar, ist ein nicht begründetes Vorurteil. Der Hinweis M. Elzes¹⁶¹ auf Justins Λόγος πρὸς Ἑλληνας trägt zur Beantwortung der Frage nichts bei, da diese Schrift Justins nicht überliefert ist und folglich nicht beurteilt werden kann, ob und in welcher Form sie die mündliche Unterweisung Justins wiedergibt.

So soll im folgenden ein anderer Weg zur Beantwortung der obigen Frage eingeschlagen werden, indem zunächst die Fragestellung aufgrund folgender Beobachtung konkretisiert wird: Tatian bezeichnet sich selbst als ‘Herold der Wahrheit’¹⁶² und macht zum Schluß seiner *Oratio* nochmals deutlich, daß er sich dem Christentum angeschlossen hat, ‘das ich jetzt zu verkünden verspreche’,¹⁶³ dessen Herold er also sein möchte. Diese Selbstbezeichnung Tatians als Herold der Wahrheit ist offensichtlich davon geprägt, daß auch der kynische Philosoph als Herold bezeichnet wurde. So nennt Epiktet den wahren Kyniker einen ‘Herold der Götter’¹⁶⁴ und vergleicht den Herold der Eleusinen mit dem Philosophen.¹⁶⁵ Die Bezeichnung *κῆρυξ* bildet bei Epiktet zusammen mit *ἄγγελος*¹⁶⁶ und *χατάσκοπος*¹⁶⁷

¹⁶⁰ Zwei griechische Apologeten, S. 107.

¹⁶¹ Tatian, S. 44.

¹⁶² *Or.* 17,1 (34.22): τὸν κήρυκα τῆς ἀληθείας.

¹⁶³ *Or.* 42 (76.12): ἄτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι.

¹⁶⁴ *Diss.* 3,22,69 (306.20, Schenkl²): κήρυκα τῶν θεῶν.

¹⁶⁵ Vgl. *Diss.* 3,21,13-16 (296.11/297.11); vgl. G. Friedrich, Art *κῆρυξ* = ThWNT 3 (1938) 682/717, S. 691 f.

¹⁶⁶ *Diss.* 3,22,23 (298.7).

¹⁶⁷ *Diss.* 3,22,28 (301.6).

eine feste Titulatur des Kynikers. Dessen Funktion besteht darin, als Sendbote des Zeus die Menschen zum gottgewollten Ziel, der Eudaimonie, zu leiten. Seine Unterweisung besteht aus zwei Teilen, der Lehre und dem beispielhaften Leben. Daher gehört in die Reihe der erwähnten Bezeichnungen auch jene des Zeugen ($\muάρτυς$).¹⁶⁸

Dieser Sprachgebrauch der heidnischen Philosophie hat wohl schon auf die neutestamentlichen Schriftsteller eingewirkt.¹⁶⁹ Dennoch dürfte Tatians Selbstbezeichnung als Herold der Wahrheit nicht so sehr vom christlichen, als vielmehr vom popularphilosophischen Sprachgebrauch beeinflußt sein. Die Selbstbezeichnung Tatians als Herold der Wahrheit ist nämlich offensichtlich im Rahmen seiner Polemik gegen die Kyniker zu interpretieren. Wenn Tatian sich selbst als Herold der Wahrheit bezeichnet, so soll damit den kynischen Philosophen, die ja auch Herolde genannt wurden, der Wahrheitsbesitz abgesprochen werden: ‘Wer würde sich nicht lieber dem vernebelnden Geschwätz seiner (des Kynikers Krates) Anhänger entziehen und sich der ernsthaften Suche nach der Wahrheit zuwenden?’¹⁷⁰ Auf dem Hintergrund dieser Polemik gegen die Kyniker wird die antikynische Spitze der Selbstbezeichnung Tatians als Herold der Wahrheit deutlich. Auch der übrigen Polemik gegen die Kyniker steht das leuchtende Bild von Tatian als dem Herold der Wahrheit gegenüber: Den Kynikern wird das Philosophieren zur Kunst des Geldverdienens¹⁷¹ und der Kyniker Crescens ‘war völlig von Geldgier besessen’.¹⁷² Dagegen will Tatian nicht reich sein¹⁷³ und überhaupt ‘genießen (bei den Christen) die Armen unentgeltlich den Unterricht; denn das, was von Gott kommt, kann nicht mit irdischen Gaben bezahlt werden’.¹⁷⁴ Dem Kyniker Crescens unterstellt Tatian, ‘er habe alle an Knabenliebe übertroffen’,¹⁷⁵ und in *Or. 2,1*¹⁷⁶ zählt er genüßlich das unmoralische Verhalten des Diogenes, des Aristipp, des Platon und des

¹⁶⁸ M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus* (Leiden 1978), S. 78; zum $\muάρτυς$ -Begriff bei Epiktet vgl. T. Baumeister, *Die Anfänge*, S. 267 f.

¹⁶⁹ Vgl. *1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11; 2 Petr 2,5*; vgl. dazu T. Baumeister, *Die Anfänge*, S. 235 f.

¹⁷⁰ *Or. 3,3* (8.9/11).

¹⁷¹ Vgl. *Or. 25,1* (48.27 f.); Tatian wirft nicht nur den Kynikern, sondern auch den übrigen Philosophen Geldgier vor und polemisiert gegen die Philosophen, die vom Kaiser 600 Goldstücke jährlich erhielten; vgl. *Or. 19,1* (38.27/30); vgl. dazu G. W. Clarke, *The Date*, S. 124 f.

¹⁷² *Or. 19,1* (38.2).

¹⁷³ Vgl. *Or. 11,1* (22.27).

¹⁷⁴ *Or. 32,1* (58.6/8). Der Hinweis auf den kostenlosen Unterricht der Christen muß wohl im Zusammenhang mit dem Vorwurf der Geldgier heidnischer Philosophen interpretiert werden. Es ist unklar, ob mit diesem kostenlosen christlichen Unterricht die katechetische Unterweisung, die Belehrung in der gottesdienstlichen Predigt oder eine andere Form christlichen Unterrichts gemeint ist.

¹⁷⁵ *Or. 19,1* (38.1 f.).

¹⁷⁶ 4.19/26.

Aristoteles auf. Demgegenüber sagt er von sich selbst, ihm sei Unzucht verhaftet,¹⁷⁷ und er betont seine eigene hervorragende sittliche Lebensführung¹⁷⁸ sowie die aller Christen.¹⁷⁹ Daß Tatian der Herold der Wahrheit ist, zeigt sich also in seiner Lebensführung. Umgekehrt zeigt das unmoralische Verhalten der kynischen Herolde, daß sie nicht im Besitz der Wahrheit sind. Tatian übernimmt nun nicht nur die Bezeichnung der Kyniker, indem er sich einen Herold der Wahrheit nennt, sondern er übernimmt auch den barschen und vehementen Stil der volkstümlichen Predigten, die als kynisch-stoische Diatriben bezeichnet werden.¹⁸⁰ Er wirft also den kynischen Philosophen nicht nur unmoralischen Lebenswandel vor, er spricht ihnen nicht nur den Besitz der Wahrheit ab, er beansprucht nicht nur, selbst der wahre Kyniker, der Herold der Wahrheit zu sein, sondern er verwirklicht diesen Anspruch auch, indem er den Stil kynischer Prediger verwendet.

Ausgehend von diesen Beobachtungen kann nun die eingangs gestellte Frage, ob die *Oratio* ein rein literarisches Produkt ist oder ob ihr ähnliche, tatsächlich gehaltene Vorträge zugrunde liegen, folgendermaßen konkretisiert werden: Ist es lediglich eine literarische Methode, wenn sich Tatian mit dem Selbstbewußtsein eines Herolds der Wahrheit darstellt und den Stil der Kyniker verwendet, oder ist er tatsächlich als Herold der Wahrheit wie ein Kyniker öffentlich aufgetreten? Folgende Überlegungen weisen darauf hin, daß Erfahrungen und Elemente aus ähnlichen, tatsächlich gehaltenen Vorträgen in die *Oratio* eingeflossen sind, daß also Tatian tatsächlich als Herold der Wahrheit öffentliche Vorträge gehalten hat:

Das Selbstbewußtsein Tatians, als Herold der Wahrheit wahrer Kyniker zu sein, ist nicht nur ein literarisches Prinzip, sondern entspricht seiner tatsächlichen Einstellung. M. Elze weist nämlich nach, daß Tatian sich nicht beiläufig als Herold der Wahrheit bezeichnet, sondern daß sich in dieser Selbstbezeichnung ein Leitmotiv seines Denkens offenbart, denn »von einem bestimmten Verständnis der Wahrheit ist Tatians ganzes Denken geleitet, und dieses Wahrheitsverständnis ist darum auch der Schlüssel zur Interpretation seiner Theologie«.¹⁸¹

N. Hyldahl¹⁸² weist auf die Übereinstimmungen zwischen Tatians Denken und dem Kynismus hin, die ebenfalls die Vermutung nahelegen,

¹⁷⁷ Vgl. *Or.* 11,1 (22.27 f.).

¹⁷⁸ Vgl. *Or.* 4,1 (8.23/9); 11,1 (20.16/22.1).

¹⁷⁹ Vgl. *Or.* 32,1 (58.10 f.); 33,1 (60.1/3); 33,2 (62.21 f.); 34,2 (64.11 f.).

¹⁸⁰ Vgl. A. E. Osborne, *Tatian's discourse to the Greeks*, S. 23/45; zu den sogenannten kynisch-stoischen Diatriben und ihrem Einfluß auf die frühchristliche und altkirchliche Literatur vgl. W. Capelle, H. I. Marrou, *Art. Diatribe = RAC* 3 (1957) 990/1009.

¹⁸¹ M. Elze, *Tatian*, S. 7.

¹⁸² *Philosophie*, S. 245/7.

daß Tatian sich nicht nur in seiner *Oratio* als wahren Kyniker dargestellt hat, sondern daß er sich auch tatsächlich als Herold der Wahrheit verstanden und betätigt, das heißt wie ein Kyniker öffentliche Vorträge gehalten hat. Schon Hippolyt teilt mit, Tatian ‘habe ein kynisches Leben geführt’.¹⁸³ Sollte Hippolyt diese Nachricht lediglich aus der Ähnlichkeit von Tatians christlicher Praxis mit kynischen Lebensformen geschlossen haben,¹⁸⁴ so bestätigt er damit die Vermutung, daß Tatian nicht nur bei seiner literarischen Tätigkeit, sondern auch in der konkreten Gestaltung seines Lebens vom Kynismus beeinflußt war.

Da also Tatians antikynische Selbstbezeichnung als Herold der Wahrheit in einem Leitmotiv seines Denkens wurzelt und da er von kynischem Denken und wohl auch von der kynischen Lebenspraxis beeinflußt war, kann vermutet werden, daß es nicht nur literarische Methode ist, wenn er sich als den wahren Kyniker darstellt und seine *Oratio* in das Gewand eines öffentlichen Vortrags kleidet, sondern daß er sich tatsächlich als wahren Kyniker verstand und wie ein kynischer Philosoph öffentliche Vorträge hielt. Erfahrungen und Elemente aus solchen Vorträgen dürften in seine *Oratio* eingeflossen sein. Diese Überlegungen können allerdings nicht schlüssig beweisen, daß Tatians *Oratio* ähnliche, tatsächlich gehaltene Vorträge widerspiegelt. Ein solcher schlüssiger Beweis ist auch nicht möglich angesichts der Beobachtung, daß die *Oratio* sich sowohl als ein Dokument mündlicher als auch als ein Dokument schriftlicher Unterweisung ausgibt. Aber schon diese Beobachtung warnt davor, die *Oratio* als ein ausschließlich literarisches Produkt zu verstehen.

Aufgrund der Angaben der *Oratio* kann es also nur als wahrscheinlich, nicht aber als sicher gelten, daß die *Oratio* ähnliche, tatsächlich gehaltene Vorträge Tatians widerspiegelt, daß also Tatian wirklich vor einem überwiegend heidnischen Publikum die Christen und das Christentum verteidigte und für die christliche Lehre und Lebenspraxis warb, dabei aber auch mit christlichen Zuhörern rechnete.¹⁸⁵ Da solche Vorträge Tatians nicht sicher nachgewiesen werden können, muß die Frage nach ihrem äußeren Rahmen mit Vorbehalt behandelt werden. Dies trifft vor allem für die von R. C. Kukula vertretene These zu, die *Oratio* sei eine »Inaugurationsrede«,¹⁸⁶ die Tatian anlässlich der Eröffnung einer Schule im syrischen Osten gehalten habe. Diese These greift M. Elze auf, der es für denkbar hält, daß die *Oratio* ein »einleitendes Programm für eine ganze Reihe derartiger Vorträge«¹⁸⁷ ist. Beide stützen ihre These auf ver-

¹⁸³ Ref. 10,18 (GCS 26, 279.18, Wendland): κυνικωτέρω δὲ βίῳ ἀσκεῖται.

¹⁸⁴ Vgl. M. Elze, *Tatian*, S. 111.

¹⁸⁵ S. o. S. 188.

¹⁸⁶ R. C. Kukula, *Tatians Rede*, S. 192.

¹⁸⁷ M. Elze, *Tatian*, S. 44.

schiedene Stellen der *Oratio*, an denen Tatian angeblich eine Weiterführung der angeschnittenen Themen in ähnlichen Vorträgen verspricht. Doch an einer der angeführten Stellen macht Tatian lediglich deutlich, daß er keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt,¹⁸⁸ und die beiden anderen Stellen beziehen sich nicht auf eine Weiterführung in ähnlichen Vorträgen. Vielmehr lädt Tatian am Schluß seiner *Oratio* zur Diskussion ein: ‘Ich stelle mich euch gerne zur Befragung der Lehren zur Verfügung.’¹⁸⁹ Und in *Or.* 30,2 verweist er zwar darauf, daß er eine Erklärung für die Sprachverwirrung geben wird, diese Erklärung bleibt aber den Interessenten am Christentum vorbehalten, das heißt, sie wird nicht vor dem allgemeinen Publikum der *Oratio* gegeben: ‘Denjenigen, die das Unsige näher kennenlernen wollen, werde ich eine leichte und umfassende Erzählung vermitteln.’¹⁹⁰ Es bleibt offen, ob Tatian mit ‘denjenigen, die das Unsige näher kennenlernen wollen’,¹⁹¹ allgemein Interessenten am Christentum oder spezifisch Taufbewerber meint. Auf jeden Fall wirbt er unter seinem überwiegend heidnischen Publikum für den christlichen Unterricht, den er selbst erteilt. Doch diese Bemerkung Tatians rechtfertigt noch nicht die Vermutung, daß die *Oratio* die Eröffnungsrede einer Schule ist. Es ist vielmehr durchaus möglich, daß Tatian von Zeit zu Zeit in einem öffentlichen, nicht näher bestimmmbaren Rahmen für das Christentum und für seinen christlichen Unterricht warb.

6.3.3 Zusammenfassung: Die Lehtätigkeit Tatians

Darüber hinaus zeigt diese Stelle, daß Tatian nicht nur als Herold der Wahrheit apologetisch und protreptisch, wahrscheinlich auch in Vorträgen, unter den Heiden wirkte und daß er, wie Rhodon berichtet,¹⁹² Christen unterrichtete, sondern daß er auch Interessenten am Christentum in die christliche Lehre und Lebenspraxis einführte.

Bei der Ausübung seiner Lehtätigkeit wußte sich Tatian mit der christlichen Gemeinde verbunden, denn in seiner *Oratio* verteidigt er, daß auch einfache Menschen sowie Frauen und Kinder der christlichen Gemeinde angehören¹⁹³ und im Christentum unterrichtet werden.¹⁹⁴ Die Auseinandersetzungen mit der römischen Gemeinde werden sich also

¹⁸⁸ Vgl. *Or.* 41,3 (74.16 f.).

¹⁸⁹ *Or.* 42 (76.13 f.).

¹⁹⁰ *Or.* 30,2 (54.1/3).

¹⁹¹ *Or.* 30,2 (54.1 f.): ἔξετάζειν γὰρ βουλομένοις τὰ ἡμέτερα.

¹⁹² S. Kap. 6.3.1.3.

¹⁹³ Vgl. *Or.* 32,3 (60.27/31); 33,1 (60,3 f.); 33,2 (62.19 f.); 33,3 (62.25 f.); 33,4 (62.28); 34,2 (64.11 f.).

¹⁹⁴ Vgl. *Or.* 32,1 (58.5/10).

nicht aus der äußereren Form und dem äußeren Rahmen seiner Lehrtätigkeit ergeben haben, sondern aus dem Inhalt seiner Lehre.

6.4 Athenagoras

6.4.1 Leben und Schriften des Athenagoras

Im Rahmen dieses Kapitels über nicht eindeutig lokalisierbare christliche Lehrer im zweiten Jahrhundert soll abschließend auf Athenagoras eingegangen werden. Der Grund dafür ist nicht sein in den Jahren 176-180¹⁹⁵ verfaßtes Bittgesuch für die Christen, denn diese Apologie macht, wie die anderen Apologien des zweiten Jahrhunderts auch, keine Angaben über die kirchliche Stellung und die Tätigkeit ihres Verfassers. So rechtfertigt es allein die im Arethas-Codex Parisinus Graecus 451 im Anschluß an die *Supplicatio* unter dem Namen des Athenagoras überlieferte Abhandlung über die Auferstehung, Athenagoras unter die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts einzureihen. Allerdings steht nicht eindeutig fest, daß Athenagoras der Verfasser der Schrift *de res.* ist. R. M. Grant¹⁹⁶ und im Anschluß an ihn W. R. Schoedel¹⁹⁷ rechnen vielmehr *de res.* zur anti-origenistischen Literatur des ausgehenden dritten und beginnenden vierten Jahrhunderts. Aufgrund der eingehenden Auseinandersetzung L. W. Barnards¹⁹⁸ mit dieser These kann Athenagoras zwar doch als Verfasser der Abhandlung *de res.* angesehen werden, aber es muß deutlich bleiben, daß ihm die Schrift nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden kann.

Noch weniger Sicherheit läßt sich in der Frage gewinnen, wo die Wirksamkeit des Athenagoras zu lokalisieren ist. Die Überschrift der *Suppl.* bezeichnet ihn als Athener,¹⁹⁹ nach dem Zeugnis eines Fragmentes der Kirchengeschichte des Philippus von Side wirkte er in Alexandrien²⁰⁰

¹⁹⁵ Vgl. L. W. Barnard, *The embassy of Athenagoras = VigChr* 21 (1967) 88/92, S. 88/90; ders., *Athenagoras. A study in second century Christian apologetic* (Paris 1972), S. 19/22; in die Jahre 176-178 datieren P. Keseling (*Art. Athenagoras = RAC* 1 (1950) 881/8, S. 881) und W. R. Schoedel (*Athenagoras. Legatio and De Resurrectione edited and translated* (Oxford 1972), S. XI), ins Jahr 177 G. Bardy (*Athènagore. Supplique au sujet des chrétiens* (Paris 1943), S. 9/16) und R. M. Grant (*The chronology*, S. 28 f.).

¹⁹⁶ *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras = HThR* 47 (1954) 121/9.

¹⁹⁷ *Athenagoras*, S. XXV/XXXII.

¹⁹⁸ *Athenagoras*, S. 28/32; ders., *Athenagoras' treatise on the Resurrection = ders., Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 242/88, S. 246/9.

¹⁹⁹ 1, Schoedel: ΑΘΗΝΑΓΟΡΟΥ ΑΘΗΝΑΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥ ΠΡΕΣΒΕΙΑ ΠΕΡΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ; zur handschriftlichen Überlieferung dieser Überschrift vgl. O. von Gebhardt, *Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451 = TU* 1,3 (1883) 154/96, S. 166 f. 183.

²⁰⁰ Aus Philippus von Side. Fragment herausgegeben v. G. C. Hansen = *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte herausgegeben von G. C. Hansen* (Berlin 1971) = GCS. Theodoros Anagnostes, S. 160; vgl. dazu bes. G. Bardy, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie = VivPen* 2 (1942) 80/109; L. W. Barnard, *Athenagoras*, S. 13/8.

und in der Forschung wird seine Wirksamkeit in Athen,²⁰¹ in Alexandrien²⁰² oder in Kleinasiens²⁰³ lokalisiert. Im Rahmen dieser Untersuchung wird Athenagoras deswegen unter den christlichen Lehrern behandelt, deren Wirkungsstätte sich nicht mit Sicherheit ausmachen läßt.

6.4.2 Der Verfasser von de res. als Lehrer

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß in der Abhandlung *de res.* ein Lehrvortrag überliefert ist. Dies ist aus *de res.* 23,6 klar ersichtlich:

Es war nicht unsere Absicht, nichts zu übergehen, was gesagt werden könnte, sondern den Versammelten summarisch zu zeigen, was man über die Auferstehung denken sollte, und die dazu nötigen Argumente der Fassungskraft der Anwesenden anzupassen.²⁰⁴

Auch in *de res.* 1,4 f. wird deutlich, daß der Autor von *de res.* sich als einen Lehrer verstand, der vor Zuhörern einen Vortrag hält. Nachdem er darauf hingewiesen hat, daß der Bauer zuerst das Unkraut jätet, bevor er den Samen sät, und daß der Arzt zuerst den Körper von der Infektion befreit, bevor er heilende Medikamente verordnet, fährt er fort:

So kann auch derjenige, der die Wahrheit lehren will, wenn er über die Wahrheit spricht, niemanden überzeugen, wenn eine falsche Meinung im Denken der Zuhörer versteckt ist und seinen Worten entgegensteht. Deswegen lassen auch wir, wenn wir auf das Nützlichere bedacht sind, manchmal der Darlegung der Wahrheit eine Verteidigung der Wahrheit vorangehen. Auf dieselbe Weise vorzugehen scheint auch jetzt bei der Behandlung der Auferstehung nicht unangemessen zu sein im Blick auf das, was nötig ist. Denn bei diesem Thema finden wir solche, die überhaupt nicht daran glauben, solche, die zweifeln, und solche, die wie die Zweifler schwanken, obwohl sie die ersten Grundwahrheiten angenommen haben.²⁰⁵

Der Verfasser von *de res.* verstand sich also offensichtlich als Lehrer der Wahrheit (ὁ τὴν ἀλήθειαν διδάσκειν ἐθέλων),²⁰⁶ der vor Zuhörern spricht. Ein solcher Vortrag ist in *de res.* überliefert.

²⁰¹ Vgl. G. Bardy, *Athènagore*, S. 18 f.; T. D. Barnes, *The Embassy of Athenagoras* = *JThS* 26 (1975) 111/4, S. 111.

²⁰² Vgl. L. W. Barnard, *Athenagoras*, S. 13/8.

²⁰³ Vgl. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965), S. 285 f.

²⁰⁴ *de res.* 23,6 (144, Schoedel).

²⁰⁵ *de res.* 1,4 f. (90).

²⁰⁶ *de res.* 1,4 (90).

6.4.2.1 Die Adressaten des in de res. überlieferten Vortrags

Wer waren die Adressaten dieses Vortrags? Wie setzte sich sein Publikum zusammen? Auch darüber gibt die eben zitierte Stelle Auskunft. Der Verfasser kündigt an, in seinem Vortrag der Darlegung der Wahrheit ($\piερὶ τῆς ἀληθείας$) eine Verteidigung der Wahrheit ($\ύπερ τῆς ἀληθείας$) voranzustellen.²⁰⁷ Den Unterschied zwischen beiden didaktischen Methoden erläutert er in *de res.* 1,3-5²⁰⁸ und kommt in *de res.* 11,3-6²⁰⁹ nochmals darauf zurück: Bei der Verteidigung der Wahrheit geht es darum, Irrtümer, Zweifel und Einwände zu widerlegen. Dies ist zwar nützlich und praktisch,²¹⁰ aber doch nur Vorarbeit für die eigentliche Darlegung der Wahrheit,²¹¹ die wichtiger ist als die Verteidigung der Wahrheit,²¹² ‘weil sie dem Lernenden Gewißheit und Heil vermittelt’²¹³ und ‘weil das Widerlegen des Irrtums weniger ist als das Erweisen der Wahrheit’.²¹⁴ Beide didaktischen Methoden haben auch unterschiedliche Adressaten: Die Darlegung der Wahrheit wendet sich ‘an diejenigen, die verständig sind und die Wahrheit mit Wohlwollen annehmen,’²¹⁵ ‘an alle, die glauben und auf die Wahrheit und ihr eigenes Heil bedacht sind’,²¹⁶ also an alle Christen, die sich um eine Vertiefung ihres Glaubenswissens und um eine intellektuell-argumentative Stärkung ihrer Glaubensüberzeugung bemühen. Die Verteidigung der Wahrheit wendet sich ‘an die Ungläubigen oder an die Zweifler’²¹⁷ und beseitigt ‘den Unglauben, der manche belastet, und den Zweifel oder Irrtum bei denen, die gerade hinzukommen’.²¹⁸ Die Verteidigung der Wahrheit richtet sich also an Heiden, an Zweifler, womit sowohl am Christentum interessierte Heiden als auch in ihrem Glauben unsicher gewordene Christen gemeint sein können, und an Taufbewerber ($τοῖς ἄρτι προσιοῦσι$),²¹⁹ sie hat also ihren Platz in der Apologetik, Proteptik und Katechese.

²⁰⁷ Diese Unterscheidung war in den Philosophieschulen geläufig. Der aristotelische wie der platonische Philosoph verstand sich als ein Arzt, der zuerst die kranken Auffassungen entfernen muß, bevor er das gesunde Verständnis wecken kann. Vgl. die Parallelen zu Aristoteles, Platon und Albinus bei W. R. Schoedel, *Athenagoras*, S. XXX.

²⁰⁸ 88/90.

²⁰⁹ 112/4.

²¹⁰ Vgl. *de res.* 1,4 (88); 1,5 (88); 11,5 (112/4); 11,6 (114).

²¹¹ Vgl. *de res.* 11,3 (112).

²¹² Vgl. *de res.* 1,4 (88); 11,4 f. (112).

²¹³ *de res.* 11,4 (112); vgl. *de res.* 11,4 (112); 11,6 (114).

²¹⁴ *de res.* 11,5 (112).

²¹⁵ *de res.* 1,3 (88).

²¹⁶ *de res.* 11,6 (114).

²¹⁷ *de res.* 1,3 (88).

²¹⁸ *de res.* 11,5 (114).

²¹⁹ *de res.* 11,5 (114).

Da der Verfasser von *de res.* nicht nur ankündigt, bei der Behandlung der Auferstehungslehre der Darstellung und Begründung der Lehre eine Verteidigung ihrer Wahrheit voranzuschicken,²²⁰ sondern da er dieses Konzept auch verwirklicht,²²¹ scheint er seinen Vortrag vor einem sehr vielfältigen Publikum gehalten zu haben.

Doch finden sich in der Abhandlung selbst Hinweise darauf, daß ihr Autor nicht mit einem solch vielfältigen Publikum rechnete. Er wollte vielmehr mit seinem Vortrag über die Auferstehung hauptsächlich diejenigen ansprechen, ‘die überhaupt nicht glauben, die zweifeln und die wie die Zweifler schwanken, obwohl sie die ersten Grundwahrheiten angenommen haben’.²²² Er hatte also hauptsächlich Heiden, am Christentum interessierte Heiden, im Glauben verunsicherte Christen sowie Taufbewerber ($\tauῶν γε τὰς πρώτας ὑποθέσεις δεξαμένων$)²²³ im Blick.

Allerdings legen die biblischen Zitate, die sich in der Abhandlung finden,²²⁴ die Vermutung nahe, daß er ein überwiegend christliches Publikum vor sich hatte, daß also seine Zuhörer hauptsächlich Christen und Taufbewerber waren, die durch Einwände, die gegenüber der christlichen Auferstehungslehre vorgebracht wurden, in ihrem Glauben verunsichert waren. Diesen Einwänden naturwissenschaftlichen und philosophischen Charakters begegnet der Verfasser auf derselben Ebene und verzichtet deswegen fast gänzlich auf biblische Argumentation.

6.4.2.2 Der äußere Rahmen des in *de res.* überlieferten Vortrags

In welchem äußeren Rahmen ist dieser Vortrag gehalten worden? Der Abhandlung selbst können zur Beantwortung dieser Frage nur Andeutungen entnommen werden. So dürfte die Bemerkung des Verfassers, er wolle ‘die nötigen Argumente der Fassungskraft der Anwesenden anpassen’,²²⁵ darauf hinweisen, daß sein Vortrag ein allgemeines Publikum hatte²²⁶ und nicht nur einem speziellen Schülerkreis vorbehalten war.

Da der Verfasser ein überwiegend christliches Publikum vor Augen hatte,²²⁷ ist es denkbar, daß sein Vortrag im Rahmen der christlichen

²²⁰ Vgl. *de res.* 1,5 (90).

²²¹ *de res.* 2,1-11,2 (90/112) dient der Verteidigung der Auferstehungslehre, *de res.* 11,7-25,5 (114/48) ihrer Begründung und Darlegung.

²²² *de res.* 1,5 (90).

²²³ *de res.* 1,5 (90).

²²⁴ Vgl. *de res.* 9,2 (108); 18,5 (134); 19,3 (134); 23,2-4 (142); vgl. L. W. Barnard, *The Philosophical and Biblical Background of Athenagoras* = J. Fontaine, C. Kannengiesser (Hg), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou* (Paris 1972) 3/16, S. 11/3.

²²⁵ *de res.* 23,6 (144).

²²⁶ Vgl. L. W. Barnard, *Athenagoras' treatise*, S. 251: »In its present form it would seem that it was intended as a public lecture.«

²²⁷ Vielleicht hatte auch der eine oder andere christliche Zuhörer einen heidnischen, am Christentum interessierten Bekannten mitgebracht.

Gemeinde gehalten wurde, daß sich also Mitglieder der christlichen Gemeinde aus eigener Initiative oder auf Anregung des Vortragenden versammelten, um diesen Vortrag zu hören. Doch sind diese Überlegungen hypothetischer Natur. Die Abhandlung selbst gibt lediglich zu erkennen, daß der Vortrag vor einem allgemeinen, überwiegend christlichen Publikum gehalten wurde.

6.4.3 *Die Lehrtätigkeit des Athenagoras*

Was läßt sich nun über die Lehrtätigkeit des Verfassers von *de res.* sagen? Seine Schrift gibt sich als ein Vortrag vor einem allgemeinen, überwiegend christlichen Publikum zu erkennen. Er selbst verstand sich als Lehrer der Wahrheit.²²⁸ In seiner Schrifft zeigt sich, daß er mit den Diskussionen unter Christen und Heiden vertraut war.²²⁹ Die Tatsache der schriftlichen Abfassung seines Vortrags zeigt, daß er auch in schriftlicher Form seine Lehrtätigkeit ausüben wollte, um auch auf diesem Wege Einwänden gegenüber der christlichen Auferstehungslehre zu begegnen und den Glauben seiner Mitchristen zu stärken.

Da der Verfasser von *de res.* aller Wahrscheinlichkeit nach Athenagoras ist,²³⁰ sind zwei Zeugnisse seiner schriftlichen Lehrtätigkeit überliefert, denn mit seiner *Supplicatio* hatte Athenagoras wohl auch, einem offenen Brief vergleichbar, ein größeres heidnisches Publikum im Blick²³¹ und wollte mit seiner *Apologie* vermutlich auch das Selbstbewußtsein seiner Mitchristen stärken, was nicht ausschließt, daß er seine *Suppl.* tatsächlich den Kaisern Marcus Aurelius und Commodus einreichte.²³² Allerdings enthält die *Suppl.* keinen Hinweis auf eine mündliche Lehrtätigkeit ihres Verfassers. Sie bezeugt lediglich seine schriftliche Lehrtätigkeit und bestätigt die Vermutung, daß ihr Verfasser in lebendigem Kontakt zur christlichen Gemeinde stand. Zum einen diente seine *Apologie* dem Schutz der christlichen Gemeinde vor staatlichen Verfolgungen und zum anderen berichtet er zwar nicht so ausführlich wie Justin²³³ von den Voll-

²²⁸ S. o. S. 196 Anm. 206.

²²⁹ Vgl. L. W. Barnard, *Athenagoras' treatise*, S. 252: »Behind this revealing text there lies considerable debate and discussion about the nature of the resurrection involving Christians and pagans.«

²³⁰ S. o. S. 195.

²³¹ Vgl. M. Pellegrino, *L'elemento propagandistico e protrettico negli apologeti greci del II secolo* = ders., *Studi su l'antica apologetica* (Roma 1947) 1/65, S. 45/51; V. Monachino, *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo* = Gr 32 (1951) 5/49.187/222, S. 200/6.

²³² Gegen die bes. von J. Geffcken (*Zwei griechische Apologeten*, S. 99) vertretene These, die *Suppl.* sei »reine Buchliteratur ohne unmittelbar praktische Zwecke« (ebd.), vgl. L. W. Barnard, *The embassy of Athenagoras*, S. 90/2; ders., *Athenagoras*, S. 22/4; T. D. Barnes, *The Embassy of Athenagoras*.

²³³ S. o. S. 29 f.

zügen des christlichen Gemeindelebens, spielt aber doch auf die Eucharistiefeier an²³⁴ und erwähnt den Friedenskuß.²³⁵

6.4.4 Zusammenfassung

Athenagoras übte also seine Lehrtätigkeit auf mündlichem wie auf schriftlichem Wege aus. Als Zeugnis seiner mündlichen Lehrtätigkeit ist ein Vortrag über die Auferstehung überliefert, den er vor einem allgemeinen, überwiegend christlichen Publikum gehalten hat und in dem er den christlichen Auferstehungsglauben verteidigt und begründet. Früchte seiner schriftlichen Lehrtätigkeit sind die schriftliche Abfassung dieses Vortrags sowie seine Apologie, die wohl auch ein größeres Publikum heidnischer und christlicher Leser im Blick hat. Athenagoras stand vermutlich in lebendigem Kontakt mit der christlichen Gemeinde. Allerdings enthalten seine Schriften keinerlei Hinweis darauf, ob er seine Lehrtätigkeit im Gemeindeauftrag oder im Rahmen eines Gemeindeamtes oder aus privater Initiative ausübte. Es bleibt überhaupt offen, wie intensiv er seine Lehrtätigkeit ausübte, ob er nur sporadisch neben einer anderen Berufstätigkeit als christlicher Lehrer wirkte oder ob die Tätigkeit als Lehrer sein Beruf war.

²³⁴ *Suppl.* 13 (26/8, Schoedel); vgl. dazu L. W. Barnard, *Athenagoras*, S. 153/8.

²³⁵ *Suppl.* 32,5 (80); vgl. dazu L. W. Barnard, *Athenagoras*, S. 159/61.

KAPITEL SIEBEN

GNOSTISCHE LEHRER

In allen bisher behandelten Städten und Regionen des römischen Reiches, nämlich in Rom, in Alexandrien, in Karthago und in Syrien, wirkten gnostische Lehrer, die sich als Christen verstanden,¹ die also auch zusammen mit den christlichen Lehrern hätten behandelt werden können. Wenn sie hier aber doch in einem eigenen Kapitel behandelt werden, so hat dies einen doppelten Grund: Zum einen erlaubt die Quellenlage nicht eine nach Städten oder Regionen differenzierte Darstellung ihrer Lehrtätigkeit und ihres Selbstverständnisses. Diese können vielmehr nur in Grundzügen dargestellt werden. Zum andern waren die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts bemüht, sich von den Gnostikern und ihrer Theologie abzugrenzen, so daß es nicht nur aufgrund der Quellenlage, sondern auch aufgrund dieses historischen Abgrenzungsprozesses gerechtfertigt ist, die gnostischen Lehrer in einem eigenen Kapitel zu behandeln.

7.1 Die Quellenlage

Die Intensität der Auseinandersetzung der orthodoxen Theologen mit den Gnostikern und die Polemik gegen die gnostischen Lehrer zeigt, daß die Gnostiker eine beachtliche und erfolgreiche Lehrtätigkeit entfalteten. Allerdings konzentrierten sich die orthodoxen Theologen auf die Widerlegung der gnostischen Lehren,² um auf diese Weise die gnostischen

¹ Im folgenden werden ausschließlich die Vertreter und die Zeugnisse des christlichen Gnostizismus behandelt, die die christlichen Traditionen gnostisch interpretieren. Die *NHC* enthalten auch Zeugnisse paganer Gnosis (vgl. *NHC VII,5. VIII,1. IX,2. X,1. XI,3. 4*), die auf die Existenz einer außerchristlichen Gnosis hinweisen. (Vgl. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Leiden 1978), S. 4/7.) Sie bleiben hier unberücksichtigt, wie z. B. der Eugnostosbrief (*NHC III,3 + V,1*), der Lehrbrief eines nichtchristlich-gnostischen Lehrers, der in der Sophia Jesu Christi (*NHC III,4*) christianisiert wurde. (Vgl. dazu M. Krause, *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi* = A. Stuiber, A. Hermann (Hg), *Mullus. Festschrift T. Klauser* (Münster 1964) 215/23; modifiziert von D. M. Parrott, *The Significance of the Letter of Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ for the Understanding of the Relation Between Gnosticism and Christianity = The Society of Biblical Literature One Hundred Seventh Annual Meeting Seminar Papers 28-31 October 1971. Voll. 2* (Atlanta 1971) 397/416; ferner J.-É. Ménard, *Normative Self-Definition in Gnosticism* = E. P. Sanders (Hg), *Jewish and Christian Self-Definition 1* (Philadelphia 1980) 134/50, S. 135/41).

² Vgl. dazu B. Aland, *Gnosis und Kirchenväter* = dies. (Hg), *Gnosis. Festschrift für H. Jonas* (Göttingen 1978) 158/215; J. Dummer, *Die Gnostiker im Bilde ihrer Gegner* = P. Nagel (Hg), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle 1979) 241/51; G. Vallée, *A study in anti-gnostic polemics* (Waterloo-Ontario 1981).

Lehrer zu bekämpfen. Sie sagten dem Gnostizismus den Kampf an, während sie kaum auf das Leben und die Lehrtätigkeit selbst der großen gnostischen Lehrer wie Basilides, Valentin, Ptolemaios oder Heracleon eingingen. Was die Kirchenväter von den gnostischen Lehrern berichten oder überliefern, bezieht sich auf deren Lehre, selten auf deren Leben oder Lehrtätigkeit. Was aber über das Leben oder über die Lehrtätigkeit der gnostischen Lehrer berichtet wird, ist derart von Polemik geprägt, daß es kaum möglich ist, polemisch Verzerrtes von historisch Zuverlässigem zu trennen. So entspringt der wiederholte Vorwurf der Gewinnsucht gnostischer Lehrer sicher einem polemischen Klischee, das auch die Heiden auf ihre Lehrer anwandten. Ebenso ist es ein polemisches Klischee, als Motiv für die Irrlehre gekränkten Ehrgeiz zu unterstellen.³ So berichtet Tertullian,⁴ Valentin sei Ketzer geworden, weil er nicht zum römischen Bischof gewählt worden sei.

Auf der einen Seite bezeugen die Kirchenväter also durch die Mühe, die sie auf die Bestreitung des Gnostizismus verwenden, daß die gnostischen Lehrer eine beachtliche und erfolgreiche Lehrtätigkeit entfalteten, auf der anderen Seite berichten sie wenig und nur polemisch entstellt über das Leben und die Lehrtätigkeit gnostischer Lehrer, so daß die Form und der Rahmen der Lehrtätigkeit gnostischer Lehrer sowie ihr Selbstverständnis nur in Grundzügen deutlich werden.

An dieser Quellenlage hat auch der Fund der koptisch-gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi nichts geändert, denn die gnostischen Originalzeugnisse, die in den Nag-Hammadi-Codices enthalten sind, berichten ebenfalls nicht über das Leben und die Lehrtätigkeit gnostischer Lehrer, sondern erhellen nur die Grundzüge ihres Selbstverständnisses und ihrer Lehrtätigkeit.

Aufgrund dieser Quellenlage können die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der gnostischen Lehrer im folgenden nur in Grundzügen dargestellt werden, obwohl es im zweiten Jahrhundert offensichtlich eine große Anzahl gnostisch geprägter christlicher Lehrer gab, deren erfolgreiche Lehrtätigkeit die Ketzerbekämpfer auf den Plan riefen.

7.2 Grundzüge der Lehrtätigkeit und des Selbstverständnisses gnostischer Lehrer

Grundlegend für das Selbstverständnis des gnostischen Lehrers ist, daß er sich im Besitz der Gnossis weiß. Die gnostischen Einsichten werden

³ Vgl. K. Koschorke, *Die Polemik*, S. 67 f.; G. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom = ZNW* 70 (1979) 86/114, S. 92 f.

⁴ *adv. Val.* 4,1 (*CChr.SL* 2, 755.25/9, Kroymann).

ihm entweder durch unmittelbare Einleuchtung⁵ oder durch gnostische Geheimtraditionen⁶ vermittelt.

Durch seinen Gnosisbesitz ist der gnostische Lehrer legitimiert und autorisiert, und zwar ausschließlich durch seinen Gnosisbesitz. Eine amtliche Autorisation und Legitimation ist deswegen für den gnostischen Lehrer ohne Belang. Das heißt nicht, daß sich die Gnostiker prinzipiell gegen die kirchlichen Ämter gewandt hätten. K. Koschorke⁷ zeigt vielmehr, daß sie im allgemeinen gegenüber den kirchlichen Ämtern eine indifferente Haltung einnahmen, ja ihnen sogar aufgrund des stützungsbedürftigen Glaubensstandes der psychischen Christen ein relatives Recht nicht absprachen, daß sie aber gegen den Autoritätsanspruch der kirchlichen Amtsträger polemisierten, die ihre Autorität auf ihr Amt gründeten, ohne im Besitz der Gnosis zu sein. Solche Amtsträger bezeichnetet die Apokalypse des Petrus (*NHC VII,3*) als »die wasserlosen Kanäle«.⁸ Im Zuge ihrer Polemik gegen ein solches vordergründiges Autoritätsverständnis der kirchlichen Amtsträger verwandten die Gnostiker Titel und Selbstverständnis der kirchlichen Führer zur Beschreibung der Figur des Demiurgen.⁹ Diese Haltung der Gnostiker gegenüber dem kirchlichen Amt prägt auch die gnostische Gemeindeordnung, die in dem Nag-Hammadi-Traktat Interpretation der Gnosis (*NHC XI,1*)¹⁰ überliefert ist. Im Unterschied zu den katholischen Gemeindeordnungen wird hier die paulinische Konzeption einer Gemeindeordnung vom Charisma aus konsequent fortgeführt. Es ist nicht von Gemeindeämtern die Rede, sondern nur von Charismen als Gaben Christi. Zu ihnen zählt das Charisma des λόγος, das möglicherweise allgemein die Lehrgabe bezeichnet.¹¹ Wenn diese Interpretation zutrifft, ist nach *Inter* (*NHC XI,1*) der

⁵ Vgl. E. H. Pagels, *Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions* = B. Aland (Hg), *Gnosis. Festschrift für H. Jonas* (Göttingen 1978) 415/30.

⁶ Vgl. H. von Campenhausen, *Lehrerreihen und Bischofsreihen im zweiten Jahrhundert* = W. Schmauch (Hg), *In memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951) 240/9; H. A. Green, *Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation* = *JRH* 12 (1982/83) 109/24, S. 116/9.

⁷ Die Polemik, S. 67/71; ders., *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung* = *ZThK* 76 (1979) 30/60, S. 48/59.

⁸ *ApcPt* (*NHC VII,3*) 79 Z. 29 f.; Koptischer Text und deutsche Übersetzung v. V. Girgis, M. Krause = F. Altheim, R. Stiehl (Hg), *Christentum am Roten Meer* 2 (Berlin-New York 1973) 152/79, S. 170 f.; vgl. zu dieser Stelle B. A. Pearson, *Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi* = M. Krause (Hg), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of P. Labib* (Leiden 1975) 145/54, S. 146; K. Koschorke, *Die Polemik*, S. 61/7; ders., *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung*, S. 57/9.

⁹ Vgl. E. H. Pagels, »The Demiurge and His Archons» = *HThR* 69 (1976) 301/24.

¹⁰ Vgl. K. Koschorke, *Die Polemik*, S. 69/71; ders., *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung*, ders., *Gnostic instructions on the organization of the congregation* = B. Layton (Hg), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. 2. Sethian Gnosticism* (Leiden 1981) 757/69.

¹¹ Vgl. K. Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung*, S. 37.

gnostische Lehrer charismatisch begabt. Dies entspricht dem grundsätzlichen Selbstverständnis des gnostischen Lehrers, nicht durch ein Amt legitimiert und autorisiert zu sein, sondern durch den Besitz der Gnosis.

Diese Gnosis vermittelt der gnostische Lehrer seinen Schülern. Er ist ihnen Offenbarer der Gnosis.¹² K. Rudolph¹³ vermutet, daß die gnostischen Offenbarungsdialoge ihren ‘Sitz im Leben’ in der Lehrunterweisung haben, deren Träger die gnostischen Lehrer waren. Er vergleicht sie mit den hermetischen Schriften, die ebenfalls aus der Lehrunterweisung entstanden sein dürften.¹⁴

Der gnostische Lehrer sieht seine Aufgabe darin, durch die Vermittlung der Gnosis das Pneumatische in den Psychikern zu wecken. Die Adressaten seiner Lehrtätigkeit sind deswegen, wie K. Koschorke¹⁵ zeigt, die Kirchenchristen.¹⁶ Der Pneumatiker (Gnostiker) nimmt sich des Psychikers (Kirchenchristen) an. Das absolut deterministische Verständnis der gnostischen Menschenklassen von Hylikern, Psychikern und Pneumatikern, das die Kirchenväter vermitteln,¹⁷ ist korrekturbedürftig.¹⁸ Da nämlich die Zugehörigkeit zu einer Menschenklasse keine äußerlich aufweisbare Qualität ist, kann sich der Pneumatiker seiner Erwählung nicht sicher sein und kann im Psychiker das Pneumatische ge-

¹² Vgl. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (Salzburg 1966), S. 43 f. 116/33; ders., *Offenbarung-gnostisch und christlich* = StZ 182 (1968) 105/17, S. 115/7.

¹³ Der gnostische »Dialog« als literarischer Genus = P. Nagel (Hg), *Probleme der koptischen Literatur*. Tagungsmaterialien der II. koptologischen Arbeitskonferenz des Instituts für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 12. und 13. Dezember 1966 (Halle 1968) 85/107, S. 104/7; vgl. P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (New York-Ramsey-Toronto 1980), S. 20; zu den gnostischen Offenbarungsdialogen vgl. M. Krause, *Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum* = ders., (Hg), *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Eighth International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 3rd-8th 1979) (Leiden 1981) 47/65, S. 53/60.

¹⁴ Vgl. A. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste* 2 (Paris 1949), S. 28/50; zur hermetischen Literatur vgl. neuerdings J.-P. Mahé, *Hermès en haute-égypte* (Québec 1978–1982). J.-P. Mahé vermutet als Hintergrund der hermetischen Literatur die altägyptische Tradition der Vermittlung von Weisheit.

¹⁵ Die Polemik, S. 222/4; vgl. H. Kraft, *Gnostisches Gemeinschaftsleben* (Heidelberg 1950), S. 140/5.

¹⁶ Vgl. die Vorwürfe des Irenäus gegenüber gnostischen Wanderlehrern; s. o. S. 145.

¹⁷ S. o. S. 55.77.91.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden H. Langerbeck, *Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis* = ders., *Aufsätze zur Gnosis* (Göttingen 1967) 38/82; E. H. Pagels, *The Valentinian claim to esoteric exegesis of Romans as basis for anthropological theory* = VigChr 26 (1972) 241/58; dies., *Conflicting Versions of Valentinian Eschatology* = HThR 67 (1974) 35/53; B. Aland, *Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre* = M. Krause (Hg), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th-13th 1975) (Leiden 1977) 148/81; K. Koschorke, *Die Polemik*, S. 224/8; K.-W. Tröger, *Die gnostische Anthropologie* = Kairos 23 (1981) 31/42, S. 39/42; H. G. Kippenberg, *Gnostiker zweiten Ranges* = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie als Politische Theologie. 2. Gnosis und Politik* (München-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 121/40, S. 129/34.

weckt werden. Außerdem können auch die Psychiker die Unsterblichkeit der Seele erlangen. Der Pneumatiker nimmt sich somit aus drei Gründen des Psychikers an: Erstens vollzieht sich die notwendige Formung und Gestaltung seines Pneumas im Umgang mit den Kirchenchristen; zweitens ist es seine Aufgabe, das Pneumatische in den Psychikern zu wecken; und drittens können die Psychiker, die sich der Leitung von Pneumatikern anvertrauen, Unsterblichkeit der Seele erlangen.

Die wachsende Auseinandersetzung zwischen Kirchenchristen und Gnostikern führte dazu, daß die Gnostiker verstärkt eigene Gemeinschaften bildeten, daß also der gnostische Lehrer nicht mehr innerhalb der christlichen Gemeinde, sondern innerhalb einer eigenen gnostischen Gemeinschaft wirkte. Die bereits erwähnte gnostische Gemeindeordnung Interpretation der Gnosis (*NHC XI,1*)¹⁹ scheint somit ein frühes Stadium dieses Prozesses widerzuspiegeln, denn diese Schrift wendet sich gegen die beginnende Trennung von Gnostikern und Kirchenchristen, indem sie den Gnostiker auffordert, sein Charisma nicht für sich zu behalten, und vom Nichtgnostiker fordert, das Charisma des Gnostikers neidlos anzuerkennen.²⁰ Auch wenn die Gnostiker zunehmend eigene Gemeinschaften bildeten, kündigten sie, wie K. Koschorke²¹ zeigt, die Gemeinschaft mit den Kirchenchristen nicht auf, sondern verstanden sich nach dem Modell des inneren Kreises innerhalb eines größeren oder, wie C. Colpe es nennt, als »ecclesiola in ecclesia«.²² Die orthodoxen Theologen teilten dieses Verständnis natürlich nicht. In ihren Augen waren solche gnostischen Gemeinschaften eigenständige Konventikel. In kritischer Auseinandersetzung mit H. Kraft²³ bestimmt H.-G. Gaffron²⁴ drei typische Formen gnostischer Gemeinschaften, nämlich den Schultypus, den Typus des Mysterienvereins sowie den Typus jüdisch-christlicher Gemeindefrömmigkeit. Diese Typen wurden selten in reiner Form realisiert. Die meisten gnostischen Gemeinschaften waren Mischformen, doch dürfte der Schultypus dominiert haben,²⁵ denn die Ver-

¹⁹ S. o. S. 203 f.

²⁰ Vgl. T. Baumeister, *Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche* = *RQ* 73 (1978) 137/51, S. 246 f.

²¹ *Die Polemik*, S. 175/232; ders., *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung*, S. 43/50.

²² C. Colpe, *Art. Gnosis* 2 = *RAC* 11 (1981) 537/659, S. 644.

²³ *Gnostisches Gemeinschaftsleben*, S. 174/83.

²⁴ *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente* (Bonn 1969), S. 91/4; vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis* (Göttingen 1980), S. 231/3; B. Köting, *Art. Genossenschaft, christlich* = *RAC* 10 (1978) 142/52, S. 150; C. Colpe, *Art. Gnosis*, S. 644.

²⁵ Vgl. K. Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung*, S. 49. A. Böhlig (*Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums* = C. J. Bleeker, S. G. F. Brandon, M. Simon (Hg), *Ex orbe religionum. Studia G. Widengren oblata 1* (Leiden 1972) 389/400), vermutet, daß »aus vorrangig mysterienhaft gearteten Bewegungen theologische Schulen« (ebd., S. 395) entstanden.

mittlung der Gnosis war im wesentlichen und grundlegend ein intellektueller Vorgang, bei dem dem gnostischen Lehrer als Offenbarer der Gnosis eine entscheidende Rolle zukam.²⁶ Die Vermittlung der Gnosis wurde aber zugleich auch als ein mystischer Vorgang verstanden, wie die Hinweise der Kirchenväter und der *NHC* auf Riten, Sakramente und Gebete in den gnostischen Gemeinschaften²⁷ zeigen.

Ohne hier auf das viel diskutierte Problem der soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus²⁸ einzugehen, sei abschließend noch auf zwei Grundzüge der Lehrtätigkeit gnostischer Lehrer hingewiesen: A. Böhlig zeigt anhand einer Untersuchung der Nag-Hammadi-Texte, daß die Verfasser und die Benutzer dieser Schriften mit der hellenistischen Bildung vertraut waren: »Wer die griechische Schule nicht besucht hatte, konnte die gnostischen Texte weithin kaum verstehen; solche Texte verfassen konnte er auf keinen Fall.«²⁹

Schließlich ist es ein Charakteristikum des gnostischen Lehrertums, daß es auch gnostische Lehrerinnen gab. So berichtet Irenäus,³⁰ die gno-

²⁶ Vgl. H. A. Green, *Ritual in Valentinian Gnosticism*, S. 116/9.

²⁷ Vgl. L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (München 1922); H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, bes. S. 71/99; E. H. Pagels, *A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist = HThR* 65 (1972) 153/69; P. Pokorný, *Der soziale Hintergrund der Gnosis* = K.-W. Tröger (Hg), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Gütersloh-Berlin 1973) 77/87, S. 84/6; G. Quispel, *L'inscription de Flavia Sophè* = ders., *Gnostic Studies 1* (Leiden 1974) 58/69; M. Krause, *Die Sakramente in der Exegese über die Seele* = J.-É. Ménard (Hg), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions. Strasbourg, 23-25 octobre 1974* (Leiden 1975) 47/55; E. Segelberg, *Prayer among the Gnostics?* = M. Krause (Hg), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th-13th 1975) (Leiden 1977) 55/69; K. Rudolph, *Die Gnosis*, S. 235; K. Koschorke, *Die Polemik*, S. 142/8; W. Beltz, *Melchisedek-eine gnostische Initiationsliturgie* = ZRGG 33 (1981) 155/8; G. W. MacRae, *Prayer and Knowledge of Self in Gnosticism* = ders. (Hg), *Prayer in Late Antiquity and in Early Christianity* (Jerusalem 1981) 97/114; M. Krause, *Christlich-gnostische Texte*, S. 60/5; H. A. Green, *Ritual in Valentinian Gnosticism*, S. 119/23.

²⁸ H. G. Kippenberg (*Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus* = *Numen* 17 (1970) 211/31) hat mit seiner soziologischen Interpretation des antiken Gnostizismus als »die Reaktion einer Schicht Intellektueller auf eine politische Entmündigung« (ebd., S. 225) eine lebhafte Diskussion in Gang gebracht. Vgl. P. Munz, *The problem of „Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus“* = *Numen* 19 (1972) 41/51; P. Pokorný, *Der soziale Hintergrund der Gnosis*; G. Theissen, *Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen* = ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1979) 35/54; K. Rudolph, *Das Problem einer Soziologie und „sozialen Verortung“ der Gnosis* = *Kairos* 19 (1977) 35/44; C. Colpe, *Die gnostische Anthropologie zwischen Intellektualismus und Volkstümlichkeit* = P. Nagel (Hg), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle 1979) 31/44; H. G. Kippenberg, *Intellektualismus und antike Gnosis* = W. Schlüchter (Hg), *Max Webers Studie über das antike Judentum* (Frankfurt 1981) 201/18; P. Pokorný, *Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht* = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie als politische Theologie. 2. Gnosis und Politik* (München-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 154/62.

²⁹ A. Böhlig, *Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi* = A. Böhlig, F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden 1975) 9/53, S. 53.

³⁰ *adv. haer.* 1,25,6 (SC 264, 342.98/100, Rousseau, Doutreleau).

stische Lehrerin Marcellina habe die Lehren des Gnostikers Carpocrates³¹ in Rom verbreitet, und Tertullian polemisiert gegen die gnostischen Frauen:

Und selbst die häretischen Frauen, wie anmaßend sie sind! Sie unterstehen sich, zu lehren, zu disputieren, Exorzismen vorzunehmen, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch noch zu taufen!³²

E. H. Pagels³³ vermutet, daß die soziale Praxis der Gnostiker, den Frauen eine bedeutende Stellung einzuräumen, in Korrelation steht zu ihrer religiösen Theorie, die das weibliche Element in der Gottesvorstellung, Mythologie, Kosmogonie und Erlösungslehre ebenso betont wie die Rolle der Frauen in den apokryphen Offenbarungsdialogen. Sie weist aber auch darauf hin, daß einige gnostische Texte eine Abwertung der Frau und des Weiblichen zum Ausdruck bringen.³⁴ Dieser zwiespältige Befund erklärt sich am einleuchtendsten, wenn als das Ideal der Gnostiker nicht die Gleichberechtigung von Mann und Frau angesehen wird, sondern das Ende der vom Demiurgen gewirkten geschlechtlichen Differenziertheit.³⁵ Die bedeutende Stellung der Frau bei den Gnostikern, die auch darin zum Ausdruck kommt, daß es gnostische Lehrerinnen gab, kann also nicht unmittelbar zur gnostischen Theologie in Beziehung gesetzt werden.

Nachdem nun die Grundzüge der Lehrtätigkeit und des Selbstverständnisses gnostischer Lehrer dargestellt wurden, sollen im folgenden die beiden gnostischen Zeugnisse vorgestellt werden, die nicht nur die gnostische Lehre wiedergeben, sondern auch einen, wenn auch nur sehr ausschnitthaften Einblick in die Lehrtätigkeit gnostischer Lehrer geben.

Zuvor sei noch anhangweise darauf hingewiesen, daß im Rahmen dieser Arbeit über die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts und im Rahmen dieses Kapitels über gnostische Lehrer nicht auf Marcion eingegangen wird.³⁶ Denn zum einen sind seine Berührungen mit dem Gno-

³¹ Zu Carpocrates vgl. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass. 1973), S. 266/78. 295/350.

³² Tertullian, *de praescr.* 41,5 (CChr.SL 1, 221.13/5, Refoulé): Ipsae mulieres haereticæ, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes re-promittere, fortasse an tingere; vgl. die Stellen, an denen Tertullian den Frauen das Recht zu lehren abspricht: *de bapt.* 17,4 (291.20/292.32, Borleffs); *de virg. vel.* 9,1 (1218.4/1219.6, Dekkers).

³³ *Versuchung durch Erkenntnis* (Frankfurt 1981), S. 94/119; vgl. zustimmend L. A. Brighton, *The Ordination of Women = Concordia Journal* 8 (1982) 12/8.

³⁴ E. H. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis*, S. 113 f.

³⁵ So K. Rudolph, *Die Gnosis*, S. 291/3; R. J. Hoffmann, *De Statu Feminarum = EeT* 14 (1983) 293/304.

³⁶ Für die Marcionforschung grundlegend ist immer noch das Werk von A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig²1924). A. von Harnack verneint

stizismus wohl auf seinen extremen Paulinismus zurückzuführen³⁷ und zum andern war Marcion nicht nur ein Lehrer, er beschränkte sich nicht nur auf seine Lehrtätigkeit, sondern er war auch ein Kirchengründer und -organisator.

7.3 Der Brief an Reginos

Die vierte Schrift im ersten Codex von Nag Hammadi,³⁸ die die Unterschrift trägt »Das Wort (λόγος) über die Auferstehung (ἀνάστασις)«,³⁹ beinhaltet den Brief eines unbekannten valentinianischen Lehrers⁴⁰ an seinen Schüler Reginos. Daß Reginos der Schüler des Verfassers ist, wird aus der Anrede »mein Sohn«,⁴¹ der gebräuchlichen Anrede des Lehrers an seinen Schüler,⁴² deutlich. Die Schrift dürfte Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden sein.⁴³ Ihr Entstehungsort ist unbekannt.

Marcions Zugehörigkeit zum Gnostizismus (vgl. bes. ebd., S. 196 Anm. 1). Demgegenüber bezeichnet z. B. U. Bianchi (*Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?* = VigChr 21 (1967) 141/9) Marcion als einen »docteur gnostique«. B. Aland (*Marcion-Versuch einer neuen Interpretation* = ZThK 70 (1973) 420/47) nimmt eine vermittelnde Position ein, indem sie »die Möglichkeit einer eigenständigen Position Marcions gegenüber der Gnosis – trotz der Zusammenhänge mit ihr und der Abhängigkeit von ihr –« (ebd., S. 430) erörtert.

³⁷ Vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis*, S. 341; »Man ist geradezu angehalten, in Marcion einen konsequenten Fortsetzer des Paulus in gnostischem Geiste zu sehen.«

³⁸ *Rheg* (NHC I,4). Es liegen bereits mehrere Ausgaben und Übersetzungen der Schrift vor. Die neueste Ausgabe stammt von M. L. Peel: *The Treatise on the Resurrection* = H. W. Attridge (Hg), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)* 1 (Leiden 1985) 123/57. Die neueste, hier verwandte deutsche Übersetzung stammt von W.-P. Funk in seiner deutschen Übersetzung der Monographie von M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung* (Neukirchen-Vluyn 1974), S. 39/45. Zum *Rheg* sind bereits mehrere Kommentare erschienen: H.-Ch. Puech in M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, R. McL. Wilson, J. Zandee, *De Resurrectione. Epistula ad Reginum* (Zürich-Stuttgart 1963); M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung*; L. H. Martin, *The Epistle to Reginos* (Claremont Graduate School and University Center 1972); B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi* (Missoula 1979); J.-É. Ménard, *Le Traité sur la Résurrection* (NHC I,4) (Québec 1983); M. L. Peel, *The Treatise on the Resurrection* = H. W. Attridge (Hg), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)* 1 (Leiden 1985) 123/57. 2. Notes (Leiden 1985) 137/215.

³⁹ *Rheg* (NHC I,4) 50 Z. 17 f.; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 156; deutsch: W.-P. Funk, S. 45; vgl. M. L. Peel, *The Treatise on the Resurrection* 1, S. 128: »Virtually all scholars agree that this title (...) is a secondary addition, appended either by the Coptic translator or a subsequent copyist-collector to facilitate identification or indexing of the writing.«

⁴⁰ Gegen die Vermutung von H.-Ch. Puech, G. Quispel (in M. Malinine u. a., *De Resurrectione*, S. XXV/XXXIII), der Verfasser des *Rheg* sei Valentin selbst, vgl. M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung*, S. 164/85; J.-É. Ménard, *Le Traité sur la Résurrection*, S. 1/3; M. L. Peel, *The Treatise on the Resurrection* 1, S. 144 f.; den valentinianischen Charakter der Schrift bezweifelt lediglich B. Layton, *The Gnostic Treatise*, S. 4 f.

⁴¹ *Rheg* (NHC I,4) 43 Z. 25 f.; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 148; 46 Z. 46; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 150; 47 Z. 3; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 152.

⁴² Vgl. A. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 1 (Paris 1950), S. 335 f.; L. H. Martin, *The Epistle to Reginos*, S. 41 f.; J.-P. Mahé, *Hermès en haute-égypte* 1, S. 31.89; B. Layton, *The Gnostic Treatise*.

⁴³ Vgl. H.-Ch. Puech, G. Quispel in M. Malinine u. a., *De Resurrectione*, S.

Der Brief ist die Antwort eines gnostischen Lehrers auf eine Anfrage seines Schülers Reginos⁴⁴ bezüglich der gnostischen Lehre von der Ge- genwärtigkeit der Auferstehung.⁴⁵ Da der Lehrer mit einem Brief antwortet, liegt die Vermutung nahe, daß Reginos seine Anfrage ebenfalls in brieflicher Form vorgebracht hatte, was darauf schließen läßt, daß der Lehrer und der Schüler nicht mehr am selben Ort wohnten. Daß beide zumindest eine Zeitlang in engerem Kontakt gestanden hatten, bringt die dreimalige Anrede des Reginos als »mein Sohn« zum Ausdruck, die auf ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen dem Verfasser des Briefes und Reginos hinweist.⁴⁶

Das Antwortschreiben des gnostischen Lehrers ist am treffendsten als ‚Lehrbrief‘⁴⁷ charakterisiert. Dieser Lehrbrief ist zwar unmittelbar nur an Reginos gerichtet, doch wird am Schluß des Briefes deutlich, daß sich um Reginos ein Kreis Gleichgesinnter versammelt hat, den der Verfasser des Briefes ausdrücklich anspricht:⁴⁸

(Ich habe) dich und deine Brüder, meine Söhne, darüber belehrt, ohne auch nur etwas von dem auszulassen, was dazu taugt, euch zu befestigen. Wenn aber (δέ) etwas geschrieben ist, was dunkel ist, in meiner Darlegung (ἀπαγγελία) des Wortes (λόγος), werde ich es euch erklären, wenn ihr fragt. Nun aber (δέ) sei nicht argwöhnisch (φθονεῖν) gegen jemanden, der zu dir gezählt wird, wenn es ihm möglich ist, nützlich zu sein (ώφελεῖν). Viele blicken auf das, was ich dir geschrieben habe. Diesen sage ich: ‚Friede (εἰρήνη) (sei) unter ihnen und Gnade (χάρις).‘ Ich grüße dich und diejenigen, die euch in Bruderliebe lieben.⁴⁹

XXV/XXXIII; W. C. van Unnik, *The Newly Discovered Gnostic „Epistle to Reginos“ on the Resurrection* = JEH 15 (1964) 141/67, S. 144. 153/65; M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung*, S. 23/8. 187; B. Layton, *The Gnostic Treatise*, S. 2/4; J.-É. Ménard, *Le Traité sur la Résurrection*, S. 7/10.

⁴⁴ Vgl. *Rheg* (NHC I,4) 44 Z. 3-8; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 148; deutsch: W.-P. Funk, S. 39: »Aber (ἀλλά) da (ἐπειδὴ) du uns liebenswürdig fragst, was angemessen sei betreffs der Auferstehung (ἀνάστασις), schreibe ich dir, daß sie notwendig (ἀναγκαῖον) ist.«

⁴⁵ Vgl. H.-G. Gaffron, *Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens* = G. Bornkamm, K. Rahner (Hg), *Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier* (Freiburg-Basel-Wien 1970) 218/27, S. 221.

⁴⁶ Vgl. M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung*, S. 108.

⁴⁷ Vgl. H.-Ch. Puech, G. Quispel in M. Malinine u. a., *De Resurrectione*, S. IX; M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung*, S. 17/23; L. H. Martin, *The Epistle to Reginos*, S. 283/90; J.-É. Ménard, *Le Traité sur la Résurrection*, S. 4/7.

⁴⁸ L. H. Martin (*The Epistle to Reginos*, S. 277/83; ders., »The Treatise on the Resurrection« (CG I,3) and Diatribe Style = VigChr 27 (1973) 277/80) vermutet aufgrund der diatribischen Elemente im *Rheg*, daß die Briefform lediglich literarische Fiktion ist. Vgl. dagegen M. L. Peel, *The Treatise on the Resurrection 1*, S. 128/30.

⁴⁹ *Rheg* (NHC I,4) 50 Z. 1-16; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 156; deutsch: W.-P. Funk, S. 45.

In diesem Kreis gnostischer Christen dürfte der Brief auch tradiert worden sein.

Die *Rheg* bezeugt also, daß ein gnostischer Lehrer einen seiner Schüler und dessen Freunde auf brieflichem Wege unterrichtete, indem er die Fragen des Schülers beantwortete, seine Zweifel zerstreute und seinen Glauben stärkte.

Dieser gnostische Lehrer bringt in seinem Brief, in den wohl Erfahrungen aus seiner Lehrtätigkeit eingeflossen sind,⁵⁰ auch Grundzüge seines Selbstverständnisses zum Ausdruck. Er weiß sich im Besitz der Gnossis und betont am Schluß: »Diese Dinge habe ich empfangen aus der Neidlosigkeit (-φθονεῖν) meines Herrn Jesus Christus.«⁵¹ Da es nicht sicher ist, ob im griechischen Text παρέλαβον stand, bleibt offen, ob der Verfasser des *Rheg* den Empfang seiner Gnossis auf eine unmittelbare Einleuchtung zurückführte oder auf gnostische Traditionen, die angeblich auf Jesus Christus zurückgingen.⁵²

Diese seine Gnossis vermittelt der gnostische Lehrer in seinem Brief seinem Schüler Reginos und dessen Freunden: »Ich weiß, daß ich die Lösung für schwierige (δύσκολον) Dinge gebe.«⁵³ Durch die antisophistischen Passagen des Briefes⁵⁴ macht er darüber hinaus deutlich, daß die Gnossis nur durch solche Vermittlung oder Offenbarung erlangt werden kann.

7.4 Der Brief des Ptolemaios an Flora

Das zweite Zeugnis, das einen Einblick in die Lehrtätigkeit gnostischer Lehrer gibt, ist der von Epiphanius⁵⁵ überlieferte Brief des Ptolemaios an Flora. Ptolemaios wirkte im zweiten Jahrhundert in Rom.⁵⁶ Sein Brief

⁵⁰ Vgl. L. H. Martin, *The Epistle to Reginos*, S. 290/3; B. Layton, *The Gnostic Treatise*, S. 119/22; ders. *Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection* = B. Barc (Hg), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Québec-Louvain 1981) 190/217, 1 S. 198/209.

⁵¹ *Rheg* (NHC I,4) 49 Z. 37-50 Z. 1; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 156; deutsch: W.-P. Funk, S. 45.

⁵² Vgl. M. Puech in M. Malinine u. a., *De Resurrectione*, S. 45; B. Layton, *The Gnostic Treatise*, S. 113; M. L. Peel, *The Treatise on Resurrection* 2, S. 211.

⁵³ *Rheg* (NHC I,4) 44 Z. 39-45 Z. 2; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 148; deutsch: W.-P. Funk, S. 40.

⁵⁴ *Rheg* (NHC I,4) 43 Z. 25-35; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 148; 46 Z. 3-13; ed. M. L. Peel, *NHS* 22 (1985) S. 150; vgl. dazu bes. L. H. Martin, *The Anti-Philosophical Polemic and Gnostic Soteriology in "The Treatise on the Resurrection"* (CG I,3) = *Numen* 20 (1973) 20/37.

⁵⁵ *Pan.* 33,3-7 (GCS 25, 450.17/457.21, Holl); im folgenden wird die Ausgabe von G. Quispel verwandt: *Ptolémée. Lettre à Flora* (Paris 1966).

⁵⁶ Vgl. G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 97/102.

ist an eine nicht näher bekannte Kirchenchristin namens Flora gerichtet.⁵⁷

In diesem protreptischen⁵⁸ Brief gibt Ptolemaios eine Einführung in die gnostische Sicht der Gültigkeit des alttestamentlichen Gesetzes.⁵⁹ Diese Einführung soll offensichtlich das Interesse seiner Adressatin für die gnostische Lehre wecken, denn nach seinen interessanten Darlegungen reißt Ptolemaios noch kurz die gnostische Kosmogonie an, in der Hoffnung, seine Adressatin dadurch für den gnostischen Unterricht gewinnen zu können:

Denn du wirst, so Gott will, der Reihe nach auch ihren (der vergänglichen Dinge) Ursprung und ihre Entstehung lernen, wenn du der apostolischen Überlieferung würdig erachtet bist, die auch wir durch Überlieferung empfangen haben, indem wir alle Worte an der Lehre unseres Heilands prüfen.⁶⁰

Ptolemaios will also mit seinem Brief die Kirchenchristin Flora für den gnostischen Unterricht gewinnen und macht zugleich deutlich, daß er die Gnosis, in deren Besitz er sich weiß,⁶¹ durch Überlieferung (*ἐκ διαδοχῆς*)⁶² empfangen hat und durch seinen Unterricht weitergibt. Da Flora nur zu Beginn und am Schluß des Briefes namentlich angesprochen wird,⁶³ ist es möglich, daß Ptolemaios einen protreptischen Lehrbrief, mit dem er sich auch an andere interessierte Christen wandte, an Flora adressierte, die vielleicht ebenfalls bereits Interesse an seinen gnostischen Lehren gezeigt hatte.

Eine interessante Ergänzung zu diesem ausschnitthaften Einblick in die Lehrtätigkeit des gnostischen Lehrers Ptolemaios könnte Justins zweite Apologie⁶⁴ bieten: Justin berichtet hier zunächst von einer Christin, die sich von ihrem heidnischen Mann getrennt hatte und daraufhin von ihm angeklagt worden war, eine Christin zu sein. Da die Frau einen Aufschub des Verfahrens erwirken konnte, richtete sich der Zorn ihres

⁵⁷ Vgl. G. Lüdemann, (*Zur Geschichte*, S. 106 Anm. 62), der sich mit der These R. M. Grants (*Notes on Gnosis = VigChr* 11 (1957) 145/51, S. 147 f.) auseinandersetzt, mit Flora sei die römische Gemeinde gemeint. Reine Hypothese bleibt die Vermutung P. Carringtons (*The Early Christian Church. 2. The Second Christian Century* (Cambridge 1957), S. 261), Flora könne mit Florinus identisch sein.

⁵⁸ Vgl. G. Quispel, *Ptolémée*, S. 12; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 106.

⁵⁹ Zur Lehre des Briefes vgl. G. Quispel, *Ptolémée*, S. 11/44; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 106/14; zur Lehre des Ptolemaios vgl. W. Foerster, *Die Grundzüge der ptolemaischen Gnosis = NTS* 6 (1959/60) 16/31.

⁶⁰ Ptolemaios, *Ep. Flora* 7,9 (SC 24², 72, Quispel).

⁶¹ Vgl. Ptolemaios, *Ep. Flora* 3,8 (54).

⁶² Ptolemaios, *Ep. Flora* 7,9 (72).

⁶³ Vgl. Ptolemaios, *Ep. Flora* 3,1 (50); 7,10 (72).

⁶⁴ Justin, 2. *Apol.* 2 (79 f., Goodspeed).

Mannes gegen ‘ihren Lehrer in den Lehrgegenständen der Christen’,⁶⁵ ‘einen gewissen Ptolemaios’,⁶⁶ der daraufhin vom Stadtpräfekten Urbicus vorgeladen, verhört und als Christ hingerichtet wurde. Schon A. von Harnack⁶⁷ vermutet, daß dieser Ptolemaios mit dem gnostischen Lehrer Ptolemaios identisch ist. Die Übereinstimmungen sind in der Tat frappierend: Beide trugen denselben seltenen Namen; beide lebten zur selben Zeit und am selben Ort; beide waren Lehrer; und von beiden ist bezeugt, daß sie eine vornehme Christin unterrichteten; schließlich entstammten beide derselben höheren Bildungsschicht. G. Lüdemann urteilt: »Das kann einfach kein Zufall mehr sein!«⁶⁸ Es kann natürlich doch ein Zufall sein, aber es ist zumindest möglich, daß es sich um einen und denselben Ptolemaios handelt. Im Zuge seiner Beschwerde über die Hinrichtung des Ptolemaios durch den Stadtpräfekten Urbicus versteht es sich von selbst, daß Justin den Ptolemaios nicht als Irrlehrer bezeichnen konnte. Außerdem ist Justins Stellung zum alttestamentlichen Gesetz der des Ptolemaios durchaus ähnlich.⁶⁹ Schließlich ist es nicht unwahrscheinlich, daß ein Gnostiker das Martyrium erlitt, denn K. Koschorke⁷⁰ zeigt, daß die Gnostiker sich dem Martyrium nicht stärker entzogen als die Kirchenchristen, sondern vielmehr ein anderes Verständnis des Martyriums hatten.

Justins zweite Apologie könnte somit bezeugen, daß Ptolemaios sich nicht nur mit protreptischen Lehrbriefen an interessierte Christen wandte, sondern daß er auch Christen unterrichtete.⁷¹ Daß beidemal eine Frau als Adressatin der Lehrtätigkeit des Ptolemaios bezeugt ist, ist ein interessantes Detail,⁷² aus dem aber keine weiterführenden, verallgemeinernden Schlüsse gezogen werden können, da beide Zeugnisse nur einen sehr knappen und konkreten Ausschnitt der Lehrtätigkeit des Ptolemaios erhellen.

⁶⁵ Justin, 2. *Apol.* 2,9 (79): διδάσκαλον ἔχείνης τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων.

⁶⁶ Justin, 2. *Apol.* 2,9 (79): Πτολεμαῖον τινα.

⁶⁷ *Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom* = TU 28,2 (1905) 1/5; ders., *Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der Alten Kirche* (Leipzig 1912), S. 94 Anm. 2; vgl. ferner H. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165* = ders., *Aufsätze zur Gnosis* (Göttingen 1967) 167/79, S. 174; G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 100/2; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Tübingen 1987), S. 202 f.; gegen eine solche Identifizierung der beiden Ptolemaioi vgl. G. Bardy, *Les écoles romaines au second siècle* = RHE 28 (1932) 501/32, S. 510 Anm. 3; K. Rudolph, *Die Gnosis*, Anm. 145, S. 417.

⁶⁸ G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 102 Anm. 43.

⁶⁹ Vgl. G. Lüdemann, *Zur Geschichte*, S. 108/10.

⁷⁰ *Die Polemik*, S. 134/7.

⁷¹ In Justins zweiter Apologie ist nicht gesagt, aber auch nicht ausgeschlossen, daß Ptolemaios seine Schülerin auch zum Christentum bekehrt hatte.

⁷² Der Vorschlag H. Langerbecks (*Zur Auseinandersetzung*, S. 174), die Christin aus Justins zweiter Apologie mit Flora zu identifizieren, läßt sich weder begründen noch bestreiten.

7.5 Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen gnostischen und christlichen Lehrern

Die gnostischen und die christlichen Lehrer standen nicht wie zwei monolithische Blöcke nebeneinander, vielmehr zog erst der Prozeß gegenseitiger Abgrenzung eine Grenzlinie zwischen beiden. Dieser Abgrenzungsprozeß machte das Unterscheidende deutlich, ließ aber auch Gemeinsamkeiten zu. Im Rahmen dieser Arbeit kann weder auf die Geschichte noch auf die theologisch-geschichtlichen Implikationen dieses Abgrenzungsprozesses eingegangen werden.⁷³ Es soll lediglich gefragt werden, worin die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der gnostischen und der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts konvergierten und worin sie sich voneinander unterschieden.

Christliche wie gnostische Lehrer wußten sich im Besitz tieferer Einsichten, zu denen sie auch die Adressaten ihrer Lehrtätigkeit führen wollten. Die gnostische Konzeption, daß sich die notwendige Gestaltung und Formung des Pneumatikers im Umgang mit den Psychikern vollzieht, dürfte Clemens von Alexandrien beeinflußt haben, für den es ebenfalls zum Wesen des vollkommenen Gnostikers gehört, Lehrer und Seelenführer zu sein⁷⁴.

Doch bei der Frage, worauf sich die tieferen Einsichten gründen, werden die Unterschiede zwischen christlichen und gnostischen Lehrern deutlich. Die christlichen Lehrer beriefen sich zwar auch auf eine pneumatische Begabung, aber nicht auf unmittelbare Einleuchtungen oder Offenbarungen. Sie beriefen sich auch nicht auf Geheimtraditionen. Der Verfasser des Barnabasbriefes führt zwar seine Gnosis noch recht unreflektiert auf überlieferte Wahrheiten und Einsichten zurück, aber Clemens von Alexandrien betont in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern, daß er als Glied einer Kette von Lehrern die apostolische Paradosis, die die Gnostiker aufgegeben haben, unversehrt bewahrt und weitergibt. So verfaßten die christlichen Lehrer im Gegensatz zu den Gnostikern keine Offenbarungsliteratur. Sie verstanden sich vielmehr als Tradenten und Interpreten der apostolischen Paradosis.

Auch in der Frage, wem der Lehrer seine so gewonnenen tieferen Einsichten vermittelt, unterschieden sich die gnostischen von den christli-

⁷³ Die Forschungsgeschichte zu diesem Fragenkomplex ist zugleich die Rezeptionsgeschichte zu W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzeri im ältesten Christentum* (Tübingen 1964); vgl. den Nachtrag von G. Strecker in der 2. Auflage (S. 288/306) zur Aufnahme des Buches; ferner D. J. Harrington, *The Reception of Walter Bauer's „Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity“ during the last decade* = *HThR* 73 (1980) 289/98.

⁷⁴ Doch unterstellt Clemens den Gnostikern im Zuge seiner antignostischen Polemik, daß sie eine tiefere, wesensmäßige Trennungslinie zwischen sich und den Psychikern ziegen.

chen Lehrern. Während die Adressaten der gnostischen Lehrtätigkeit die Kirchenchristen und Gnostiker waren, unterrichteten die christlichen Lehrer nicht nur Christen, sondern auch Heiden und Taufbewerber.

Doch bezogen offensichtlich die gnostischen wie die christlichen Lehrer aus ihrer Begabung mit tieferen Einsichten die Autorisation zur Ausübung ihrer Lehrtätigkeit und bedurften keiner amtlichen Legitimation. Auch in dieser Frage zeigen sich Parallelen zwischen Clemens von Alexandria und den Gnostikern: Autorität kann nur durch gnostische Vollkommenheit, nicht aber durch ein kirchliches Amt alleine begründet sein. Während aber die Gnostiker gegen kirchliche Amtsträger polemisierten, die ihre Autorität auf ihr Amt gründeten, ohne im Besitz der Gnosis zu sein, ließ sich Clemens nicht zur Polemik gegen solche Amtsträger hinreißen, sondern versprach dem wahren Gnostiker einen himmlischen Ehrenplatz.

Hierin wird ein wichtiges unterscheidendes Merkmal im äußeren Rahmen der Lehrtätigkeit gnostischer und christlicher Lehre deutlich. Während die gnostischen Lehrer immer mehr im Rahmen eigener gnostischer Gemeinschaften wirkten, übten die christlichen Lehrer ihre Lehrtätigkeit in lebendigem Kontakt mit den christlichen Gemeinden aus.

Den christlichen und gnostischen Lehrern ist schließlich gemeinsam, daß sie mit der hellenistischen Bildung vertraut waren und daß sie ihre Lehrtätigkeit sowohl auf schriftlichem als auch auf mündlichem Wege ausübten. Während bei den Gnostikern auch Frauen als Lehrer wirkten, ist von kirchlichen Lehrerinnen nichts überliefert.

Dieser Überblick über die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen gnostischen und christlichen Lehrern verdeutlicht, daß sich beide im zweiten Jahrhundert nicht nur voneinander abgrenzten, indem sie das Unterscheidende betonten, sondern daß sie gerade im Verlauf dieses Abgrenzungsprozesses auch Gemeinsames bewahrten, was besonders bei Clemens von Alexandria sichtbar wird, der ganz bewußt den idealen (Kirchen-)Christen als vollkommenen Gnostiker bezeichnet.

KAPITEL ACHT

AUSSERCHRISTLICHE EINFLÜSSE AUF DIE LEHRTÄTIGKEIT UND DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER CHRISTLICHEN LEHRER

Die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts entwickelten bei der Ausübung ihrer Lehrtätigkeit und bei der Ausgestaltung ihres Selbstverständnisses als Lehrer nicht völlig neue Methoden und Konzepte, vielmehr waren sie bewußt oder unbewußt geprägt von der Art und Weise, in der in ihrem Umfeld Lehrer Unterricht erteilten und ihre eigene Aufgabe dabei verstanden. Diese die christlichen Lehrer prägenden Einflüsse sollen hier in einem eigenen Kapitel behandelt werden, da ihre Darstellung den Rahmen des Resümeees sprengen würde.

Das gnostische Lehrertum und seine Gemeinsamkeiten mit den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts wurden bereits in einem eigenen Kapitel behandelt. Zum einen verstanden sich die gnostischen Lehrer nämlich auch als Christen, und zum andern kann nicht so sehr von einem Einfluß des gnostischen Lehrertums auf das christliche die Rede sein, als vielmehr davon, daß im Verlauf des Prozesses, in dem sich beide voneinander abgrenzten, auch Gemeinsames bewahrt wurde.

8.1 Der Einfluß der heidnischen philosophischen Lehrer

Es ist in der Forschung unbestritten, daß die christlichen Lehrer vor allem in den Formen und Methoden ihrer Lehrtätigkeit vom zeitgenössischen philosophischen Unterricht beeinflußt waren. Die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts waren Heidenchristen, die wohl in der Regel den zeitgenössischen philosophischen Unterricht aus eigener Erfahrung kannten, wie ihre philosophischen Kenntnisse und wie vor allem die Berichte Justins über seine philosophische Ausbildung¹ zeigen. Im zweiten Jahrhundert war es in den gebildeten Kreisen auch durchaus üblich, eine philosophische Ausbildung zu erwerben.

8.1.1 Die Bedeutung des philosophischen Unterrichts im zweiten Jahrhundert

Die vielfältigen und reichhaltigen Nachrichten über die heidnischen philosophischen Lehrer des zweiten Jahrhunderts, die bereits L.

¹ S. Kap. 2.3.1.1.

Friedländer² zusammengestellt hat, zeigen nämlich, daß sich die Philosophie im zweiten Jahrhundert neben ihrer Erzrivalin, der Rhetorik, einen bedeutenden Platz erobern konnte.³

Die weitverbreitete Standardausbildung bestand zwar nach wie vor aus dem grundlegenden Elementar-, dem weiterführenden Grammatik- und dem abschließenden Rhetorikunterricht,⁴ aber neben oder auch im Anschluß an den Rhetorikunterricht war zunehmend eine philosophische Ausbildung gefragt.⁵ Stellvertretend für viele seiner Zeitgenossen sei Apuleius, der Rhetor und Philosoph zitiert, der die verschiedenen Stufen der Ausbildung mit Bechern der Musen vergleicht:

Der erste Becher erweckt durch die Vorschule des Elementarlehrers, der zweite belehrt mit der Kenntnis des Grammatikers, der dritte rüstet mit der Beredsamkeit des Rhetors aus. So weit wird von den meisten getrunken. Ich habe noch andere Becher in Athen getrunken: den bewegten der Poesie, den klaren der Geometrie, den süßen der Musik, den herben der Dialektik, schließlich den unerschöpflichen und nektargleichen der allumfassenden Philosophie.⁶

So unkompliziert verbanden wohl die meisten Bildungshungrigen die philosophische Ausbildung mit dem Unterricht in den enkyklischen Bildungsfächern.⁷ Die Philosophen hingegen gestanden der ἐγκύκλιος πατ-

² *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine 3* (Leipzig 1922), S. 263/97; vgl. ferner E. Hatch, *Griechentum und Christentum* (Freiburg 1892), S. 18/35; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (Tübingen 1912), S. 75/96; M. Lechner, *Erziehung und Bildung in der griechisch-römischen Antike* (München 1933), S. 188/92; H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (München 1977), S. 389/407; M. L. Clarke, *Higher education in the ancient world* (London 1971), S. 55/99; J. Christes, *Bildung und Gesellschaft* (Darmstadt 1975), S. 236/45; P. Steinmetz, *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt* (Wiesbaden 1982), S. 79/94, 110/7, 217/20.

³ Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie vgl. H. von Arnim, *Leben und Schriften des Dio von Prusa* (Berlin 1898), S. 4/114; A. Gwynn, *Roman Education* (Oxford 1926), S. 173/9; H. I. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung* (Paderborn-München-Wien-Zürich 1982), S. 147/51; G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford 1969), S. 11/4; K. Pichler, *Streit um das Christentum* (Frankfurt-Bern 1980), S. 105/16.

⁴ Vgl. dazu H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung*, S. 490/533; W. Barclay, *Educational Ideals in the Ancient World* (London 1961), S. 143/91; S. F. Bonner, *Education in ancient Rome* (Berkeley-Los Angeles 1977).

⁵ Zur Verbreitung der philosophischen Schulen in der Kaiserzeit vgl. L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms 3*, S. 272/5; M. L. Clarke, *Higher education*, S. 77/80.

⁶ Apuleius, *Flor.* 20,2 (*SQAW* 36, 208.31/210.3, Helm).

⁷ Zu den enkyklischen Bildungsfächern vgl. H. I. Marrou, *Augustinus*, S. 183/203; H.-J. Mette, *ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ = H.-T. Johann (Hg.)*, *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (Darmstadt 1976) 31/41; F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin 1961), S. 18/42.

δεῖα höchstens eine propädeutische Funktion zu,⁸ waren aber skeptisch gegenüber dem Ideal einer enkyklischen Bildung.⁹

Apuleius bezeugt den hohen Stellenwert, der der Philosophie, dem philosophischen Unterricht und damit auch den philosophischen Lehrern im zweiten Jahrhundert zukam. Hatte schon Cicero der Philosophie im römischen Denken einen bedeutenden Platz eingeräumt,¹⁰ so bewirkte doch erst die philosophiefreundliche Haltung der römischen Kaiser des zweiten Jahrhunderts, daß die Philosophie und ihre Vertreter unter den Römern allgemeine Anerkennung fanden.¹¹

Selbst Lucian, der nicht müde wird, die philosophischen Lehrer seiner Zeit mit bitterem Sarkasmus zu übergießen, wendet sich nicht gegen die wahre Philosophie und ihre echten Vertreter, die er in seinen Werken über Nigrinos und Demonax schildert, sondern er polemisiert gegen ‘betrügerische Männer, die in meinem (der Philosophie) Namen viele verrucute Dinge tun’.¹² Diese Scheinphilosophen karikiert er als geldgierige,¹³ zänkische,¹⁴ wollüstige,¹⁵ schmarotzerische¹⁶ und maßlose¹⁷ Betrüger. Lucians Satiren prangern sicher, wenn auch in deutlicher Überzeichnung, tatsächliche Mißstände an, die ohne die weite Verbreitung des philosophischen Unterrichts sowie ohne das hohe Ansehen der Philosophie und ihrer Vertreter nicht hätten entstehen können.

8.1.2 Die heidnischen philosophischen Lehrer des zweiten Jahrhunderts

Bevor gefragt wird, inwieweit die christlichen Lehrer vom heidnischen philosophischen Unterricht ihrer Zeit beeinflußt waren, sollen zunächst

⁸ Vgl. F. Kühnert, *Allgemeinbildung*, S. 74/83.

⁹ Vgl. H. I. Marrou, *Augustinus*, S. 240/2; F. Kühnert, *Allgemeinbildung*, S. 99/105; M. L. Clarke, *Higher education*, S. 3 f.

¹⁰ Vgl. R. Harder, *Die Einbürgерung der Philosophie in Rom* = ders., *Kleine Schriften herausgegeben v. W. Marg* (München 1960) 330/53.

¹¹ Vgl. J. Christes, *Bildung und Gesellschaft*, S. 236/45; P. Steinmetz, *Untersuchungen zur römischen Literatur*, S. 217 f.

¹² Lucian, *Pisc.* 15 (*LCL* 130, 24, Harmon).

¹³ Vgl. Lucian, *Eun.* 3 (*LCL* 302, 332/4, Harmon); *Fug.* 14 (*LCL* 302, 70, Harmon); 16 (72); 20 (76); 26 (82); *Herm.* 9 f. (*LCL* 430, 276/8, Kilburn); 80 f. (406/8); *Icar.* 16 (304, Mras); 30 (322); *Nigr.* 25 (*LCL* 14, 124, Harmon); *Pisc.* 34-36 (*LCL* 130, 50/4, Harmon); 41 f. (60/4); 47-52 (68/80); *Tim.* 55 (*LCL* 54, 388, Harmon).

¹⁴ Vgl. Lucian, *bis acc.* 11 (*LCL* 130, 102/4, Harmon); *Conv.* 30-48 (*LCL* 14, 442/62, Harmon); *Herm.* 11 f. (*LCL* 430, 280/2, Kilburn); 80 (406); *Icar.* 29 (320, Mras); *Pisc.* 43 (*LCL* 130, 64, Harmon).

¹⁵ Vgl. Lucian, *dial. meretr.* 10 (*LCL* 431, 416/24, Macleod); *Fug.* 16 (*LCL* 302, 72, Harmon); 18 f. (72/4); *Herm.* 80 (*LCL* 430, 406, Kilburn); *Icar.* 16 (304, Mras); 21 (310); 29 f. (322).

¹⁶ Vgl. Lucian, *Fug.* 16 (*LCL* 302, 72, Harmon); 19 (74); *Pisc.* 34 (*LCL* 130, 50/2, Harmon).

¹⁷ Vgl. Lucian, *Fug.* 16 (*LCL* 302, 72, Harmon); *Herm.* 11 (*LCL* 430, 280, Kilburn); *Pisc.* 34 (*LCL* 130, 50/2, Harmon); *Tim.* 54 f. (*LCL* 54, 386/8, Harmon).

die Lehrtätigkeit und das Selbstbewußtsein der heidnischen philosophischen Lehrer des zweiten Jahrhunderts dargestellt werden. Zu diesem Zweck müssen nicht alle Nachrichten über die heidnischen philosophischen Lehrer herangezogen werden, vielmehr genügt es, exemplarisch je einen Vertreter der beiden philosophischen Schulen, denen das Christentum besonders nahestand, vorzustellen, nämlich den Stoiker Epiktet und den Platoniker Kalbenos Tauros. Diese Begrenzung ist auch dadurch gerechtfertigt, daß Epiktet und Kalbenos Tauros die beiden philosophischen Lehrer des zweiten Jahrhunderts sind, deren Lehrtätigkeit und Selbstverständnis als Lehrer am besten bezeugt sind.

8.1.2.1 Die verschiedenen Formen philosophischer Lehrtätigkeit im zweiten Jahrhundert

Beide Philosophen übten ihre Lehrtätigkeit im Rahmen einer eigenen, allgemein zugänglichen Schule aus. Im zweiten Jahrhundert gab es aber für die Ausübung der philosophischen Lehrtätigkeit auch andere Formen, die sich grundlegend voneinander unterschieden durch die Art und Weise, in der der philosophische Lehrer seinen Lebensunterhalt bestritt:

Nicht jeder Philosoph war auf Einkünfte aus seiner Lehrtätigkeit angewiesen. So verfügte Plutarch¹⁸ über ein solch beachtliches Familienvermögen, daß er seine philosophische Lehrtätigkeit gewissermaßen als Hobby ausüben konnte.¹⁹ In einer »zwanglosen Privat- und Familienakademie«,²⁰ die er »nicht so sehr mit bewußtem Vorsatz geschaffen hat, als sie sich wie von selbst um ihn bildete«,²¹ unterrichtete er Verwandte und Bekannte in ungezwungener Form. Andere philosophische Lehrer übten ihre Lehrtätigkeit in nur sehr begrenztem Umfang neben ihrem eigentlichen Beruf aus, wie die Ärzte Galen²² und Sextus Empiricus.²³

Daneben gab es aber eine große Anzahl von 'Berufsphilosophen', die sich ganz der philosophischen Lehrtätigkeit widmeten und auf die Zah-

¹⁸ Aus der umfangreichen Literatur zu Plutarch sei hier besonders hingewiesen auf R. Hirzel, *Plutarch* (Leipzig 1912); R. H. Barrow, *Plutarch and his times* (London 1967); D. A. Russel, *Plutarch* (London 1972).

¹⁹ Zur Lehrtätigkeit Plutarchs vgl. M. Schuster, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De sollertia animalium mit besonderer Berücksichtigung der Lehrtätigkeit Plutarchs* (Augsburg 1917); K. Ziegler, *Art. Plutarchos von Chaironeia* = RECA 41 (1951) 636/962, S. 662/5.

²⁰ K. Ziegler, *Art. Plutarchos*, S. 662; M. Schuster (*Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De sollertia animalium*, S. 4) spricht von einer »Hochschule privaten Charakters«, J. Dillon (*The Middle Platonists* (London 1977), S. 186) von »a kind of mini-Academy».

²¹ K. Ziegler, *Art. Plutarchos*, S. 662 f.

²² Vgl. R. Walzer, *Art. Galenos* = RAC 8 (1972) 777/86.

²³ Vgl. D. K. House, *The life of Sextus Empiricus* = CQ 30 (1980) 227/38.

lung eines Honorars angewiesen waren. Für eine solche bezahlte philosophische Lehrtätigkeit waren mehrere Formen möglich:

Der Philosoph konnte eine eigene, allgemein zugängliche Schule eröffnen. Seine Schüler hatten ein Honorar zu bezahlen, das in der Regel erst im nachhinein zu entrichten war, wie der Spott Lucians über solche Philosophen zeigt, die durch Prügel oder Gerichtsklage das fällige Honorar ihrer Schüler einforderten.²⁴ Daneben errichtete Marc Aurel in Athen vier staatlich besoldete Lehrstühle, je einen für die platonische, die aristotelische, die epikureische und die stoische Schule.²⁵ Die Bewerber um einen dieser Lehrstühle mußten in einem Probevortrag ihre Qualifikation unter Beweis stellen. Durch die sich dabei entwickelnden Konkurrenzkämpfe wurde Lucian zu seiner Satire 'Der Eunuch' angeregt.

Neben dieser entweder durch Schülerbeiträge oder durch staatliche Besoldung finanzierten Lehrtätigkeit an einer philosophischen Schule gab es zwei weitere Formen bezahlter philosophischer Lehrtätigkeit: In manchen vornehmen und wohlhabenden Häusern lebten Haus- oder Privatphilosophen zur Erörterung philosophischer Fragen sowie zur persönlichen Beratung des Hausherrn und auch der Dame des Hauses. Auch dieses Phänomen hat sich Lucian nicht entgehen lassen und eine bissige Satire über das traurige Los der Gelehrten, die sich an vornehme und reiche Familien vermieten, geschrieben.

Schließlich gab es eine beträchtliche Zahl kynischer Wanderprediger,²⁶ die auf finanzielle Unterstützung durch ihre Zuhörer oder durch reiche Gönner angewiesen waren und die im Zentrum von Lucians Spott über die philosophischen Lehrer seiner Zeit stehen:

Viele geben sogar ihren Beruf auf, den sie bis dahin ausgeübt haben, greifen nach dem Ranzen und dem Mantel, bräunen ihren Körper wie in der äthiopischen Sonne und ziehen als Leute, die aus Schustern und Zimmermännern plötzlich zu Philosophen geworden sind, durch die Gegend und loben dich (die Philosophie) und deine Tugend. So wäre es, wie das Sprichwort sagt, für einen leichter, in einem Schiff zu fallen, ohne auf Holz zu stoßen, als für das Auge, sich umzuschauen, ohne einen Philosophen zu sehen.²⁷

Nach diesem knappen Überblick über die verschiedenen Formen der Ausübung der philosophischen Lehrtätigkeit und der Bestreitung des Lebensunterhaltes durch diese Lehrtätigkeit sollen nun exemplarisch Epik-

²⁴ Vgl. Lucian, *Herm.* 9 (*LCL* 430, 276/8, Kilburn); 80 (406); *Icar.* 16 (304, Mras).

²⁵ Zur römischen Schulpolitik vgl. ausführlich P. Steinmetz, *Untersuchungen zur römischen Literatur*, S. 81/90.

²⁶ Vgl. D. R. Dudley, *A history of cynicism from Diogenes to the 6th century A. D.* (London 1937); zur Ähnlichkeit der kynischen und der christlichen Wanderprediger s. o. S. 148.

²⁷ Lucian, *bis acc.* 6 (*LCL* 130, 94, Harmon).

tet und Kalbenos Tauros vorgestellt werden. Die Grundzüge ihrer Lehrtätigkeit und ihres Selbstverständnisses als Lehrer gelten sicher auch für die anderen philosophischen Lehrer ihrer Zeit.

8.1.2.2 *Epiktet*

Epiktet, der freigelassene Sklave, wirkte, nachdem er im Zuge der Philosophenvertreibung unter Domitian im Jahre 94 Rom verlassen hatte, bis zu seinem Tode etwa um das Jahr 130 als philosophischer Lehrer in Nikropolis, einer nordgriechischen Stadt an der Adriaküste.²⁸ Die Aufzeichnungen seiner Vorträge durch seinen Schüler Arrian bieten ein historisch zuverlässiges Bild²⁹ von den Adressaten, den Methoden und dem Ziel seiner Lehrtätigkeit sowie von seinem Selbstverständnis als Lehrer. Dieses Bild ist in der Forschung bereits mehrfach nachgezeichnet worden,³⁰ so daß im folgenden eine knappe Darstellung genügt.

8.1.2.2.1 *Die Schüler Epiktets*

Neben der Unterweisung seiner Schüler beehrte und beriet Epiktet Menschen, die ihn nur kurz aufsuchten und um Rat fragten, wie den römischen Magazinverwalter, der auf der Rückkehr aus seiner Verbanung war,³¹ einen Vater, der sich große Sorgen um seine Tochter gemacht hatte,³² den Statthalter von Epirus³³ oder einen Mann, der wegen eines Prozesses nach Rom reiste.³⁴

Da solche Ratsuchenden häufig nur aus Neugier zu ihm kamen wie zu einer berühmten Statue,³⁵ war Epiktet wohl mehr an der anderen Seite seiner Lehrtätigkeit gelegen, der Unterweisung seines festen Schülerkreises. Diese Schüler, die in der Regel älter als 16 Jahre alt waren,³⁶ kamen von überall her zu ihm und blieben einige Zeit bei ihm. So beklagt sich

²⁸ Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* 3.1 (Leipzig 1923), S. 765 Anm. 3.

²⁹ E. Hatch (*Griechentum und Christentum*, S. 24) und H. von Arnim (*Art. Epiktetos = RECA* 11 (1907) 126/32, S. 128) sprechen von einem photographisch getreuen Bild.

³⁰ Vgl. I. Bruns, *De schola Epicteti* (Kiel 1897); M. Lechner, *Erziehung und Bildung*, S. 120/9; B. L. Hijmans, "ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' Educational System" (Assen 1959), S. 77/102; R. A. Culpepper, *The Johannine school* (Missoula 1975), S. 135/41.

³¹ Vgl. *Diss.* 1,10.

³² Vgl. *Diss.* 1,11.

³³ Vgl. *Diss.* 3,4.

³⁴ Vgl. *Diss.* 3,9.

³⁵ Vgl. *Diss.* 3,9,12 (261.19 f., Schenk²).

³⁶ Dies ist das gewöhnliche Alter für den philosophischen Unterricht. Vgl. L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* 3, S. 275 f.; M. L. Clarke, *Higher education*, S. 5 f.

Epiktet über ihr Heimweh³⁷ und über ihre Sorge um die finanzielle Unterstützung von zu Hause.³⁸ Er setzt sich mit einem Schüler auseinander, der wegen einer Krankheit nach Hause fahren wollte,³⁹ und er ärgert sich über solche Schüler, die nach Beendigung ihrer philosophischen Ausbildung ihre philosophische Lebensführung ablegten.⁴⁰ In der Regel werden die Schüler nach ihrer Zeit bei Epiktet eine juristische oder öffentliche oder sonstige höhere Berufslaufbahn eingeschlagen haben,⁴¹ aber es gab offensichtlich auch Schüler, die eine philosophische Lehrtätigkeit anstrebten, denn Epiktet warnt seine Schüler davor, voreilig aus Ruhmsucht⁴² philosophische Lehrer werden zu wollen,⁴³ und entwirft ein leuchtendes Bild vom wahren und ernsthaften philosophischen Lehrer⁴⁴ und seiner Pädagogik.⁴⁵ Epiktet wies auch Schüler ab, wenn sie nicht die nötige Ernsthaftigkeit und Aufgeschlossenheit zur Änderung ihrer Lebensführung mitbrachten.⁴⁶

8.1.2.2.2 Die Lehrmethoden Epiktets

Zur philosophischen Ausbildung seiner Schüler wandte Epiktet verschiedene Theorie- und Praxis-bezogene Lehrmethoden an: Die Schüler lasen unter der Anleitung von Tutoren⁴⁷ philosophische Texte, besonders Chrysipp.⁴⁸

Sie hatten auch schriftliche Übungen zu absolvieren.⁴⁹ Es handelte sich dabei offensichtlich um eine Art von Seminararbeiten,⁵⁰ die sie unter Anleitung von Tutoren erstellten⁵¹ und ihrem Lehrer Epiktet vortrugen, der daran seine Vorlesungen anschloß.⁵²

³⁷ Vgl. *Diss.* 2,16,24 (173.17/20).

³⁸ Vgl. *Diss.* 1,9,19 (40.5/7); 2,21,12 (240.21/241.7).

³⁹ Vgl. *Diss.* 3,5.

⁴⁰ Vgl. *Diss.* 4,1,138-143 (381.5/17); zum Abschied der Schüler von Epiktet vgl. auch *Diss.* 2,17,37 (183.14/8).

⁴¹ Vgl. *Diss.* 1,4,22 (21.1/3); 1,30.

⁴² Vgl. *Diss.* 1,21; 3,2,10 (240.21/241.7).

⁴³ Vgl. *Diss.* 3,21; 3,23; 4,8,35-43 (431.4/432.11).

⁴⁴ Vgl. *Diss.* 3,21,17-19 (293.11/20); 3,22; vgl. zu *Diss.* 3,22 den Kommentar von M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus* (Leiden 1978).

⁴⁵ Vgl. *Diss.* 2,26,4-7 (227.7/228.4).

⁴⁶ Vgl. *Diss.* 2,24.

⁴⁷ Vgl. *Diss.* 1,4,9 (19.2/4).

⁴⁸ Vgl. *Diss.* 1,4; 1,10,8 (43.13/6); 2,16,34 (175.10/4); 2,17,34 (183.3/6); 3,26,3 (346.2/8); 4,4,14-18 (395.18/396.18); 4,5,36 (409.10/2).

⁴⁹ Vgl. *Diss.* 2,1,29 (117.13/6); 2,1,34-39 (118.5/119.3); 2,6,23 (134.2/6); 2,17,35 (183.6/10); 3,26,3 (346.2/8); 4,4,17 (396.8/12); 4,5,36 (409.10/2).

⁵⁰ B. L. Hijmans ("ΑΣΚΗΣΙΣ, S. 44), spricht von »a paper prepared by the pupil«.

⁵¹ Vgl. *Diss.* 1,26,13 (91.18/22).

⁵² Vgl. *Diss.* 1,10,8 (43.13/6); 1,26,1 (90.2/5).

Diese Vorlesungen⁵³ fanden in einem bescheidenen Hörsaal statt⁵⁴ und dürften sich hauptsächlich mit der Interpretation philosophischer Texte beschäftigt haben.

Im Rahmen dieser Vorlesungen oder im Anschluß an sie hielt Epiktet seine Diatriben, die alle Fragen der philosophischen Lebensführung bis hin zur Körperpflege⁵⁵ behandeln. Schon durch den Inhalt dieser Diatriben wird deutlich, daß von den drei klassischen philosophischen Fächern der Logik, der Physik und der Ethik im Unterricht Epiktets die Ethik von überragender Bedeutung war.

Der Primat der Ethik wird auch in den Lehrmethoden Epiktets deutlich. Er versuchte nicht nur in den Diatriben, Einfluß auf die Lebensführung seiner Schüler zu gewinnen, sondern er begleitete seine Schüler auch in persönlichen Gesprächen auf ihrem Weg zur sittlichen Vervollkommenung. So versprach er ihnen: ‘Künftig werde ich in jeder bedrängten Situation auf dich zukommen und möchte dich als einen Athleten kennenlernen.’⁵⁶ In vielen seiner Diatriben berichtet Epiktet von solchen seelsorgerlichen Gesprächen.⁵⁷

Neben den Diatriben und den persönlichen Gesprächen versuchte Epiktet mit einer weiteren Lehrmethode, seine Schüler zur philosophischen Lebensführung anzuleiten, nämlich mit der Lehrmethode des sittlichen Exerzitiums, die P. Rabbow folgendermaßen definiert:

Als ‘sittliches Exerzitium’ bezeichnen wir eine einzelne Vornahme, einen bestimmten Akt der Selbstbeeinflussung, der mit der bewußten Absicht eines bestimmten sittlichen Effekts ausgeübt wird; er weist insofern stets über sich hinaus, als er entweder selbst wiederholt oder mit anderen, gleichgerichteten Akten zu einem planvollen Ganzen verbunden wird.⁵⁸

Zu solchen psychagogischen Übungen leitete Epiktet seine Schüler an und wurde zu einem Meister der antiken Psychagogik, deren Methodik P. Rabbow⁵⁹ darstellt. Die psychagogischen Übungen Epiktets stellt B. L. Hijmans⁶⁰ zusammen: Ihr Ziel ist die ἀταραξία gegenüber der Freiheit,

⁵³ Einen vorzüglichen Einblick in solche philosophischen Vorlesungen bietet Plutarchs Schrift ‘De audiendo’. Vgl. dazu B. P. Hillyard, *Plutarch: De audiendo* (New York 1981).

⁵⁴ Vgl. *Diss.* 2,21,4 (204.16/9).

⁵⁵ Vgl. *Diss.* 4,11.

⁵⁶ *Diss.* 1,18,21 (69.19 f.).

⁵⁷ Vgl. z. B. *Diss.* 4,9 und den Kommentar von B. L. Hijmans (”ΑΣΚΗΣΙΣ, S. 94/8) dazu; vgl. ferner *Diss.* 2,15,4-13 (167.18/169.3), wo Epiktet berichtet, wie er einen Schüler aufsuchte, der sich tothungern wollte.

⁵⁸ P. Rabbow, *Seelenführung* (München 1954), S. 18.

⁵⁹ *Seelenführung;* zur geistigen Übung in der antiken Philosophie und ihrem Fortleben im christlichen Mönchtum vgl. P. Hadot, *Antike Methodik der geistigen Übungen im Frühchristentum = E. Olshausen (Hg), Das Christentum in der antiken Welt* (Stuttgart 1981) 31/62.

⁶⁰ ”ΑΣΚΗΣΙΣ, S. 77/91.

den Pflichten, den Leidenschaften, dem Kummer, der Furcht, dem Tod sowie den Wünschen. Dieses Ziel wird durch verschiedene psychagogische Methoden erreicht: durch verschiedene freie Meditationen, bei denen immer wieder die Richtschnur (*κάνων*) angelegt wird, die fragt, was vom eigenen Willen abhängt und was nicht;⁶¹ durch den ständigen Kampf gegen Trugschlüsse, gegen den falschen Schein der Dinge und gegen schlechte Gewohnheiten;⁶² durch Gewissenserforschung⁶³ sowie durch asketische Übungen.⁶⁴

8.1.2.2.3 Das Ziel der Lehrtätigkeit Epiktets

Diese Lehrmethoden der Diatribe, des seelsorgerlichen Gespräches und der psychagogischen Übung sowie der hohe Stellenwert, den Epiktet der Ethik beimitzt, zeigen, worauf sein philosophischer Unterricht zielt: auf die Einübung einer philosophischen Lebensführung, die Epiktet folgendermaßen zusammenfaßt:

dein Begehen und Ablehnen so zu regieren, daß du weder enttäuscht noch betrübt wirst; deine guten und schlechten Triebe so zu regieren, daß sie ihre Bestimmung nie verfehlten; deinen Beifall oder dessen Zurückhaltung so zu regieren, daß du vor Irrtum sicher bist.⁶⁵

Dieses Ziel seines Unterrichts verteidigt Epiktet immer wieder gegenüber solchen Schülern, die lediglich ein oberflächliches philosophisches Wissen erwerben wollten, um damit Eindruck machen zu können.⁶⁶

8.1.2.2.4 Das Selbstverständnis Epiktets als Lehrer

Aus dieser Zielsetzung des Unterrichts Epiktets wird zugleich auch sein Selbstverständnis als Lehrer deutlich. Es ging ihm nicht so sehr um die Vermittlung philosophischen Wissens, als vielmehr um die Einübung einer philosophischen Lebensführung. Er verstand sich hauptsächlich als Seelenführer und Seelenarzt⁶⁷ und nannte sich selbst eher einen *παθευτής*⁶⁸ als einen *διδάσκαλος*.⁶⁹

⁶¹ Vgl. z. B. *Diss.* 1,1; 3,3,14-16 (244.16/245.9).

⁶² Vgl. *Diss.* 1,27,2-6 (92.20/93.15).

⁶³ Vgl. *Diss.* 3,5,8-11 (249.5/21); 3,9,6 f. (260.17/261.2); 3,10,2 f. (263.18/264.3); 3,25,1 (343.19/344.1); 4,6,32 f. (415.10/8).

⁶⁴ Vgl. z. B. *Diss.* 3,13,21 (274.5/9).

⁶⁵ *Diss.* 1,4,11 (19.8/11).

⁶⁶ Vgl. *Diss.* 2,17,34-38 (183.3/20); 3,21; 3,24,78-81 (336.5/337.2).

⁶⁷ Vgl. *Diss.* 3,23,30 (320.9/13), wo Epiktet den Hörsaal eines Philosophen mit dem Sprechzimmer eines Arztes vergleicht.

⁶⁸ *Diss.* 1,9,12 (39.3); 1,9,18 (40.4); 1,9,19 (40.6); 2,19,29 (194.14).

⁶⁹ *Diss.* 1,9,12 (39.3).

Den eigentlichen Kern seines Selbstverständnisses als Lehrer offenbart Epiktet, wenn er auf die Grundlage seiner Autorität als Seelenführer zu sprechen kommt: Als παιδευτής ist er ein göttliches Sprachrohr, und der Schüler muß sich bewußt sein: 'Diese Dinge hat mir nicht Epiktet gesagt, – denn woher sollte er sie haben? – sondern ein wohlwollender Gott durch ihn'.⁷⁰ Der Philosoph ist Zeuge (μάρτυς)⁷¹ und Herold (χηροῦξ)⁷² Gottes. Er ist von Gott berufen und seine Tätigkeit als Lehrer und Seelenführer ist eine 'große, mystische Aufgabe'.⁷³

In diesem Selbstverständnis übte Epiktet seine Lehrtätigkeit aus. Er war dabei geprägt von seinem großen Vorbild Sokrates, auf den er immer wieder zu sprechen kommt, und gab sich auch nach außen hin als philosophischen Lehrer zu erkennen, indem er den Philosophenmantel trug.⁷⁴

8.1.2.3 Kalbenos Tauros

Kalbenos Tauros, mit lateinischem Namen Calvisius, (ca. 100-165) stammte aus Beirut und wirkte als mittelplatonischer philosophischer Lehrer in Athen.⁷⁵ Seine Schriften sind nur dem Titel nach oder fragmentarisch bekannt, aber sein Schüler Aulus Gellius berichtet in 12 Kapiteln seiner 'Noctes Atticae'⁷⁶ über seinen Lehrer. In diesen kurzen Berichten, die P. Steinmetz⁷⁷ zu den historisch zuverlässigen echten Memorabilien zählt, beschreibt Gellius in sehr lebendiger Form die Lehrtätigkeit des Kalbenos Tauros:

Dieser hielt täglich Vorlesungen, in deren Anschluß er es seinen Schülern häufig erlaubte, ihm Fragen zu stellen.⁷⁸ Bei dieser Gelegenheit frag-

⁷⁰ *Diss.* 3,1,36 (237.12/4): ταῦτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἰρηκεν · πόθεν γὰρ ἔκεινω· ἀλλὰ θεός τις ποτ' εὑμενῆς δι' ἔκεινου; vgl. *Diss.* 2,21,10 (203.25/204.6); 3,1,36-39 (237.11/238.13).

⁷¹ *Diss.* 3,26,28 (350.20/351.4); vgl. dazu T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münster 1980), S. 267 f.

⁷² S. o. S. 191 f.

⁷³ *Diss.* 3,21,17 (293.11 f.): μέγα ἐστὶ τὸ πρᾶγμα, μυστικὸν ἐστιν.

⁷⁴ Vgl. *Diss.* 3,1,24 (235.9/15).

⁷⁵ Zu Kalbenos Tauros vgl. bes. K. Praechter, *Art. Tauros = RECA* 19 (1934) 58/68; H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros* = ders., *Platonica minora* (München 1976) 310/23; J. Dillon, *The Middle Platonists*, S. 237/47.

⁷⁶ *Noct. att.* 1,9; 26; 2,2; 7,10; 13; 10,19; 12,5; 17,8; 20; 18,10; 19,6; 20,4; zu den *Noct.* att. vgl. bes. P. Steinmetz, *Untersuchungen zur römischen Literatur*, S. 276/91.

⁷⁷ *Untersuchungen zur römischen Literatur*, S. 281; zur Authentizität der Nachrichten des Gellius über Kalbenos Tauros vgl. auch K. Praechter, *Art. Tauros*, S. 58 f.; ferner J. Gassner, *Philosophie und Moral bei Gellius = Serta Philologica Aenipontana* 2 (1972) 197/235, S. 235: Die *Noct. att.* bieten »ein zuverlässiges und hochinteressantes Bild vom Bildungswesen und von der Stellung der Philosophie im zweiten nachchristlichen Jahrhundert«.

⁷⁸ *Noct. att.* 1,26,2 (83.13 f., Marshall 1): Dabat enim saepe post cotidianas lectiones quaerendi, quod quis uellet, potestatem.

te ihn Gellius, ob sich ein Weiser zum Zorn hinreißen lassen dürfe.⁷⁹ Ein anderes Mal befragte er ihn zu einer Aristotelesstelle über die Ursache für das Erröten und das Erblassen des Menschen.⁸⁰ In den Vorlesungen des Kalbenos Tauros kam der Lektüre von Platontexten eine bedeutende Rolle zu.⁸¹

Die Lehrtätigkeit des Kalbenos Tauros beschränkte sich nicht auf seine Vorlesungen. Vielmehr unterrichtete er darüber hinaus einen engeren Schülerkreis von assistentes⁸² oder iunctores⁸³ in lockerer Form. So berichtet Gellius, daß sich dieser Schülerkreis einmal im Anschluß an eine Vorlesung um Kalbenos Tauros versammelt hatte, als der Statthalter der Provinz Kreta zusammen mit seinem Vater den Philosophen aufsuchte und sich eine Erörterung der Ehrenrechte ergab.⁸⁴ Diesen Schülerkreis lud Kalbenos Tauros auch zu einfachen abendlichen Gastmählern ein, zu denen jeder einen Vorschlag für ein leichtes, aber doch anregendes Gesprächsthema⁸⁵ mitzubringen hatte, wie zum Beispiel die Frage nach dem genauen Zeitpunkt des Todes⁸⁶ oder nach der Ursache dafür, daß einige Stoffe schneller gefrieren als andere.⁸⁷ Ein Kreis von Schülern begleitete ihn auch auf einer Reise nach Delphi, die er zum Besuch eines erkrankten stoischen Philosophen unterbrach, was ihn dazu veranlaßte, seine Schüler über das Wesen und das Ertragen der Schmerzen zu belehren.⁸⁸ Zusammen mit einigen Schülern besuchte er auch den erkrankten Gellius auf einem Landgut des Herodes Atticus und hielt einen Vortrag über den Unterschied zwischen der Blutader und der Pulsader.⁸⁹

Kalbenos Tauros wollte seinen Schülern nicht nur Wissen vermitteln, er versuchte auch, erzieherisch Einfluß auf ihre Lebensführung zu gewinnen. So gab er einem Schüler, der gerne in der Gesellschaft von Schauspielern und Musikanten war, als sittliches Exerzitium⁹⁰ eine Aristotelesstelle zur täglichen Lektüre auf.⁹¹

⁷⁹ Vgl. *noct. att.* 1,26.

⁸⁰ Vgl. *noct. att.* 19,6.

⁸¹ Vgl. *noct. att.* 17,20.

⁸² *noct. att.* 2,2,2 (86,10); vgl. dazu H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, S. 314: »Das darf nun freilich nicht als Ur-Beleg oder locus classicus für den ‘Assistenten’ mißverstanden werden.«

⁸³ *noct. att.* 7,13,1 (267,5).

⁸⁴ Vgl. *noct. att.* 2,2.

⁸⁵ *noct. att.* 7,13,4 (267,11 f.): ἐνθυμητίᾳ quaedam lepida et minuta et florentem uino animum lacescentia.

⁸⁶ Vgl. *noct. att.* 7,13.

⁸⁷ Vgl. *noct. att.* 17,8.

⁸⁸ Vgl. *noct. att.* 12,5.

⁸⁹ Vgl. *noct. att.* 18,10.

⁹⁰ S. o. S. 222.

⁹¹ Vgl. *noct. att.* 20,4.

Das Bild, das Gellius von seinem Lehrer entwirft, ist insofern einseitig, als Gellius zu den oberflächlichen Schülern des Kalbenos Tauros zu zählen ist. Dies wird schon dadurch deutlich, daß sich im bisher Referierten die Vorliebe des Gellius für Kuriositäten und Anekdoten zeigt. Gellius ist aber so ehrlich, und das spricht für die Authentizität des von ihm Berichteten, daß er zugibt, Kalbenos Tauros habe ihn wegen seiner Oberflächlichkeit gerügt, indem er ihn ein 'Rednerlein'⁹² genannt und ihn aufgefordert habe, nicht bei der Bewunderung des platonischen Stils stehenzubleiben, sondern zum Wesentlichen an Platon vorzustoßen. Wie gerechtfertigt die Rüge des Kalbenos Tauros war, beweist Gellius durch seinen Versuch, das schöne Griechisch Platons in ein ebenso ansprechendes Latein zu übersetzen.⁹³ Gellius ist also ein Zeuge für die Verflachung des philosophischen Interesses, und er ist ein Zeuge dafür, daß Kalbenos Tauros diese Verflachung anprangerte und bekämpfte, indem er sich über philosophische Schüler entrüstete, die ohne theoretische, musiche und mathematische Vorbildung Philosophie treiben wollten, ihren Lehrern Vorschriften über Inhalt und Reihenfolge des Lehrprogramms machten, sich nur für die pikanten Details der platonischen Dialoge interessierten oder Platontexte nur als rhetorische Stilübung, nicht aber zur 'Besserung ihrer Lebensführung'⁹⁴ lasen.⁹⁵ Den letzten Vorwurf scheint Kalbenos Tauros auch dem Gellius gemacht zu haben, indem er ihn als 'Rednerlein'⁹⁶ bezeichnete,⁹⁷ und dieser Vorwurf scheint auch mitzuschwingen bei dem Tadel, den Kalbenos Tauros einem Schüler erteilte, der einen Fachwechsel von der Rhetorik zur Philosophie vollzog.⁹⁸

Einer solchen Verflachung und Oberflächlichkeit des philosophischen Interesses widerstand Kalbenos Tauros. Im Gegensatz zu den philosophischen Lehrern, die ihren Schülern nachließen,⁹⁹ prüfte er seine Schüler, ob sich in ihnen ein Funke des Logos kundtat oder nicht, und führte diejenigen, die den philosophischen Habitus mitbrachten, in den Zauberberg der Philosophie.¹⁰⁰ Gellius zählte zwar nicht zu ihnen, aber er berichtet sehr anschaulich von der Lehrtätigkeit des Kalbenos Tauros.

⁹² *noct. att.* 17,20,4 (529.11, Marshall 2): tu, rhetorisce; vgl. dazu H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, S. 318: »wobei die Verkleinerungsform sicher nicht aus Liebenswürdigkeit gesetzt ist, sondern die Unvollkommenheit des Angeredeten bezeichnet«.

⁹³ Vgl. *noct. att.* 17,20; vgl. dazu H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, S. 318 f.

⁹⁴ *noct. att.* 1,9,10 (56.34): uitae ornandae.

⁹⁵ Vgl. *noct. att.* 1,9; vgl. dazu H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, S. 319/21.

⁹⁶ *noct. att.* 17,20,4 (529.11); s. o. Anm. 92.

⁹⁷ Vgl. H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, S. 321: »Der an der letzterwähnten Stelle so hart Angegriffene ist kein anderer als Gellius.«

⁹⁸ Vgl. *noct. att.* 10,19; vgl. dazu H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, S. 317 f.

⁹⁹ Vgl. *noct. att.* 7,10.

¹⁰⁰ Vgl. H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, S. 321/3.

8.1.3 Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen heidnisch-philosophischen und christlichen Lehrern

Dieser knappe Überblick über die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der heidnisch-philosophischen Lehrer zeigt eine Fülle von Parallelen zu den Nachrichten über das christliche Lehrertum des zweiten Jahrhunderts: Auch christliche Lehrer belehrten Ratsuchende oder sammelten einen festen Schülerkreis um sich. Wie Epiktet prüfte auch Clemens von Alexandrien seine Schüler, bevor er ihnen Unterricht erteilte, und wollte wenigstens einige seiner Schüler dazu befähigen, selbst Lehrer und Seelenführer zu werden. Auch die christlichen Lehrer lasen und interpretierten in ihrem Unterricht autoritative, nämlich biblische Texte, hielten Lehrvorträge und ließen Fragen und Einwände zu. Sie wirkten wie die heidnischen philosophischen Lehrer auch als Seelenführer, indem sie sich um die sittliche Lebensführung ihrer Schüler sorgten.

Christliche Lehrer zogen auch ganz bewußt Parallelen zu ihren heidnischen Kollegen, indem sie wie philosophische Lehrer auftraten. So trug Justin den Philosophenmantel, Tatian bezeichnete sich wie die Kyniker als Herold der Wahrheit und Philippus schildert seinen Lehrer Bardaişan so sehr als philosophischen Lehrer, daß es fraglich ist, ob er überhaupt als christlicher Lehrer bezeichnet werden kann.

Diese Parallelen zeigen mit großer Klarheit den Einfluß des heidnischen philosophischen Unterrichts auf die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts, so daß einige der lebendigen Schilderungen der Lehrtätigkeit der heidnisch-philosophischen Lehrer und ihres Verhältnisses zu ihren Schülern sicher auch auf den Unterricht der christlichen Lehrer übertragen werden können, über dessen konkrete Gestalt nur wenig überliefert ist. Möglicherweise können auch die Nachrichten über die Art und Weise, in der die philosophischen Lehrer ihren Lebensunterhalt bestritten, wenigstens eine hypothetische Antwort auf die Frage geben, wovon die christlichen Lehrer lebten. Wie die heidnisch-philosophischen Lehrer übten auch einige christliche Lehrer ihre Lehrtätigkeit neben ihrem eigentlichen Beruf aus, wie der Rechtsanwalt Minucius Felix. Andere, wie möglicherweise Tertullian oder Bardaişan, waren vielleicht aufgrund ihrer Vermögensverhältnisse nicht auf Einkünfte aus ihrer Lehrtätigkeit angewiesen. Die christlichen Wanderlehrer wurden von ihren Zuhörern oder von den Gemeinden versorgt. Gab es aber auch christliche Lehrer, die von ihren Schülern ein Honorar verlangten oder sich als Hauslehrer anstellen ließen? Beides ist eher unwahrscheinlich, denn sowohl Justin als auch Clemens von Alexandrien betonen, daß sie ohne Lohn unterrichten, und die Gemeindebindung sowie das missionarische Anliegen der christlichen Lehrer sprechen eher dagegen, daß sie als christliche Haus- oder Privatphilosophen wirkten. Als Kombination bei-

der Formen ist es aber durchaus denkbar, daß christliche Lehrer einen vermögenden christlichen Schüler zum Mäzen hatten, der für ihren Lebensunterhalt sorgte und sie möglicherweise auch in seinem Haus aufnahm, damit sie ungehindert ihn und andere Schüler unterrichten konnten. Daß diese Überlegungen nicht ganz unwahrscheinlich sind, belegen die Nachrichten des Eusebius, Origenes sei zweimal von solchen Gönndern unterstützt worden.

Die christlichen Lehrer dürften sich also von den heidnischen Philosophen darin unterschieden haben, daß sie von ihren Schülern keine Honorare forderten. Darüber hinaus gibt es weitere Unterschiede. Während die heidnischen Philosophen in der Regel nicht literarisch tätig wurden, sondern ihre Lehre und ihre Lehrtätigkeit durch Mitschriften und Nachrichten ihrer Schüler bekannt sind, übten die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts ihre Lehrtätigkeit auch auf schriftlichem Wege aus. Sie waren auch wesentlich stärker als ihre heidnischen Kollegen missionarisch, oder im philosophischen Sprachgebrauch protreptisch, engagiert. Das unterscheidende Spezifikum des christlichen Lehrertums zeigt sich aber im Selbstverständnis der christlichen Lehrer, das entscheidend geprägt war von ihrer Überzeugung, im Christentum die Wahrheit gefunden zu haben. Diese Überzeugung prägte nicht nur den Inhalt ihres Unterrichts, sondern auch ihr Selbstverständnis als Lehrer: Sie hatten ein soteriologisches Verständnis ihrer Lehrtätigkeit, durch das ihr Unterricht nicht nur auf die immanente Heilung oder Befreiung ihrer Schüler ausgerichtet war, sondern auf ihr ewiges Heil. Die christlichen Lehrer verstanden ferner ihre Lehrbefähigung als Frucht einer charismatischen Begabung, und auch ihr Lohndenken, das auf ewigen Lohn für die Lehrtätigkeit hofft, unterscheidet sie von den heidnisch-philosophischen Lehrern.

Diese ihre Überzeugung, im Christentum die Wahrheit gefunden zu haben, vermittelten die christlichen Lehrer ihren Schülern, Zuhörern und Lesern. Daß sie dabei so stark vom philosophischen Unterricht ihrer Zeit geprägt waren, dürfte mehrere Gründe haben. Erstens kannten die christlichen Lehrer den philosophischen Unterricht aus ihrer eigenen Zeit als philosophische Schüler. Zweitens wollten sie ihrer Überzeugung Ausdruck verleihen, im Christentum nicht nur die Wahrheit, sondern auch die wahre Philosophie gefunden zu haben. Und drittens ist H. von Campenhausen zuzustimmen: »Manches am philosophischen Gehabe der christlichen Lehrer ist gewiß nur als missionarisch-propagandistische Anpassung zu beurteilen«.¹⁰¹ Dies dürften die Gründe für den starken

¹⁰¹ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen²1963), S. 212.

Einfluß des philosophischen Unterrichts auf das christliche Lehrertum des zweiten Jahrhunderts sein. Dieser Einfluß war so offensichtlich, daß der heidnische Arzt und Philosoph Galen das Christentum als eine Philosophenschule bezeichnete.¹⁰²

8.2 Einfluß jüdischer Lehrer?

Waren die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts auch vom jüdischen Lehrertum ihrer Zeit beeinflußt? Es geht hier nicht um die Frage, ob und inwieweit die Theologie der christlichen Lehrer durch das Judentum oder die Auseinandersetzung mit ihm geprägt ist,¹⁰³ sondern es geht um die Frage, ob die Form und Gestalt der Lehrtätigkeit der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts nicht nur dem Einfluß des heidnischen philosophischen, sondern auch dem des jüdischen Unterrichts unterlagen. Da der höhere jüdische Unterricht im zweiten Jahrhundert im wesentlichen von den Rabbinen erteilt wurde,¹⁰⁴ läßt sich die obige Frage folgendermaßen konkretisieren: Haben die Gestalt der rabbinischen Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der Rabbinen auf den Unterricht der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts eingewirkt?

Diese Frage kann aus mehreren Gründen verneint werden. Erstens hatten sich das Judentum und das Christentum spätestens nach 135 so weit voneinander distanziert, daß es sehr unwahrscheinlich ist, daß ekklesiale Strukturen des Christentums, die erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts entstanden, jüdisch beeinflußt waren.¹⁰⁵ Natürlich bestanden ekklesiale Strukturen fort, die bereits im ersten Jahrhundert unter jüdi-

¹⁰² Vgl. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians* (Oxford 1949), S. 37/48; R. L. Wilken, *Kollegien, Philosophenschulen und Theologie* = W. A. Meeks (Hg), *Zur Soziologie des Urchristentums* (München 1979) 165/93, S. 170/80.

¹⁰³ Vgl. J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (London 1934), S. 71/120; H. Bietenhard, *Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten* = ThZ 4 (1948) 174/92; M. Simon, *Verus Israel* (Paris 1948); Post Scriptum (Paris 1964); W. Maurer, *Kirche und Synagoge* (Stuttgart 1953), S. 12/21; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954); S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings* (New York-Oxford 1980); G. Stemberger, *Das klassische Judentum* (München 1979), S. 199/214; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Iudeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)* (Frankfurt 1982), S. 171/225.

¹⁰⁴ Zum rabbinischen Unterricht vgl. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Uppsala 1961), S. 85/92; C. Albeck, *Einführung in die Mischna* (Berlin-New York 1971), S. 135/44; J. Goldin, *Several Sidelights of a Torah Education in Tannaite and Early Amorical Times* = C. J. Bleeker, S. G. F. Brandon, M. Simon (Hg), *Ex orbe religionum. Studia G. Widengren oblatae I* (Leiden 1972) 176/91, S. 186/91; S. Safrai, *Education in the Study of Torah* = S. Safrai, M. Stern (Hg), *The Jewish People in the First Century 2* (Assen-Amsterdam 1976) 945/70, S. 958/69; G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, S. 83/92, 108 f. 115/20; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike* (Stuttgart-Neukirchen-Vluyn 1983), S. 147/50; Es gab auch Toralehrer, die keine Rabbiner waren. Vgl. K. H. Rengstorff, Art. μαθάvw = ThWNT 4 (1942) 392/465, S. 434 f.

¹⁰⁵ Vgl. L. Goppelt, *Christentum*, S. 311/20.

schem Einfluß entstanden waren, aber das christliche Lehrertum des zweiten Jahrhunderts steht nicht in Kontinuität mit dem stark jüdisch geprägten christlichen Lehrertum des ersten Jahrhunderts, sondern es stellt eine neue Entwicklung dar.

Zweitens waren die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts Heidenchristen. Sie hatten den heidnischen Unterricht erlebt, nicht den jüdischen. Der jüdische Unterricht konnte sie nicht geprägt haben, und auch ihre Begegnungen oder Auseinandersetzungen mit Rabbinen, wie sie etwa in Justins Dialog mit Tryphon eingeflossen sind, dürften keinen nennenswerten Einfluß auf die Ausgestaltung ihrer Lehrtätigkeit oder ihres Selbstverständnisses als Lehrer ausgeübt haben. Dazu waren sie zu kurz und zu sehr von Kontroverse bestimmt.

Drittens ist es sehr unwahrscheinlich, daß die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts eine tiefergehende Kenntnis des rabbinischen Unterrichts besaßen, denn zum einen unterrichteten die Rabbinen nur Juden und zum anderen übten sie ihre Lehrtätigkeit, abgesehen von einigen Reisen in die jüdische Diaspora,¹⁰⁶ hauptsächlich in Palästina aus. In den Diasporagemeinden gab es nur Schulen für den Elementar- und den Sekundarunterricht, nicht aber für das höhere Torastudium.¹⁰⁷ Eine nähere Kenntnis des rabbinischen Unterrichts ist somit höchstens bei Justin, der aus Samaria stammte, und bei Origenes, der seit ca. 232 in Cäsarea wirkte,¹⁰⁸ möglich.

Viertens waren die Rabbinen ordinierte, also amtlich legitimierte und autorisierte Lehrer¹⁰⁹ und unterschieden sich gerade darin grundlegend von den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts.

Die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der jüdischen Lehrer haben also offensichtlich keinen nennenswerten Einfluß auf den Unterricht der christlichen Lehrer ausgeübt. Es muß aber noch kurz auf drei mögliche Einwände gegen diese These eingegangen werden.

Die Pseudoclementinen stellen zwar den jüdischen Rabbi als Vorbild des christlichen Lehrers hin, bestätigen aber gerade dadurch die obigen

¹⁰⁶ Vgl. S. Safrai, *Relations between the Diaspora and the Land of Israel* = S. Safrai, M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century 1* (Assen 2¹⁹⁷⁴) 184/215, S. 208 f.

¹⁰⁷ Vgl. J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain 1* (Paris 1914), S. 473 f.; für die römische Gemeinde vgl. H. J. Leon, *The Jews of ancient Rome* (Philadelphia 1960), S. 193, 233, 246; S. Applebaum, *The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora* = S. Safrai, M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century 1* (Assen 2¹⁹⁷⁴) 464/503, S. 498.

¹⁰⁸ S. o. S. 100; vgl. L. Goppelt, *Christentum*, S. 289: »Justin kennt das zeitgenössische Judentum auf Grund seiner palästinensischen Herkunft und tatsächlich durchgefochter Streitgespräche so gut wie kein Vertreter der Heidenkirche bis Origenes.«

¹⁰⁹ Vgl. E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament* (Göttingen 1951), S. 28/66.

Thesen, denn zum einen propagieren sie die Bewahrung judentheologischer Traditionen¹¹⁰ und zum andern gehören sie in den syrischen Raum, dürften also den rabbinischen Unterricht gekannt haben.

Das Lohndenken christlicher Lehrer dürfte zwar vom jüdischen Lohngedanken¹¹¹ beeinflußt sein, aber einerseits waren nicht nur die jüdischen Lehrer, sondern alle Juden von der Hoffnung auf ewigen Lohn und von der Furcht vor ewiger Strafe geprägt, und andererseits wird der jüdische Lohngedanke auf dem Wege seiner Rezeption bei den Christen auf die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts eingewirkt haben.

Schließlich dürften parallele Erscheinungsformen des christlichen und jüdischen Unterrichts ihren Grund darin haben, daß nicht nur der Unterrichtsstil der christlichen Lehrer, sondern auch der der Rabbinen dem Einfluß des philosophischen Unterrichts unterlag.¹¹² Im Rahmen dieser Arbeit erübrigt sich somit eine Darstellung des jüdischen Lehrertums des zweiten Jahrhunderts.¹¹³

Bei der Frage nach dem möglichen Einfluß des jüdischen Lehrertums auf das christliche Lehrertum des zweiten Jahrhunderts erübrigt sich allerdings nicht ein Hinweis auf Philon von Alexandrien.¹¹⁴ Wegen der philosophie- und allegoriefeindlichen Haltung des rabbinischen Judentums, das sich allerdings nicht gänzlich dem Einfluß der hellenistischen

¹¹⁰ Vgl. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Berlin²1981).

¹¹¹ Zum jüdischen Lohndenken vgl. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums* (München 1955); J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg³1956), S. 287/94 (Exkurs: Der Lohngedanke im Judentum und in der Lehre Jesu).

¹¹² Der rabbinische Unterricht war sicher nicht nur hellenistisch beeinflußt, wie K. H. Rengstorff (Art. μαθάνω, S. 440/3) vermutet, sondern stand auch in der Tradition jüdischer Weisheitsvermittlung und -überlieferung. Vgl. R. A. Culpepper, *The Johannine school*, S. 186/8; R. Riesner, *Jesus als Lehrer* (Tübingen²1984), S. 179/82.

¹¹³ Eine solche Darstellung stößt durch die derzeitige Forschungslage auf eminente Schwierigkeiten, denn in der Erforschung der Mischna und Tosefta, der Quellen für die rabbinische Lehrtätigkeit im zweiten Jahrhundert, »haben sich während der letzten 20 Jahre Veränderungen ereignet, die man ohne Übertreibung als revolutionär bezeichnen kann« (M. Hengel im Vorwort zu J. Neusner, *Das pharisäische und talmudische Judentum* (Tübingen 1984), S. VII) und die eine grundlegende Überarbeitung der älteren Darstellungen des rabbinischen Unterrichts (vgl. bes. N. Drazin, *History of Jewish Education from 515 B. C. E. to 220 C. E.* (Baltimore 1940), S. 38/43. 49/53. 57/60. 70/7. 93/9) erforderlich machen.

¹¹⁴ Zu Philon vgl. bes. S. Sandmel, *Philo of Alexandria* (New York-Oxford 1979); W. Haase (Hg), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Principat. 21,1. Religion. Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus (Berlin-New York 1984); Es sind bereits verschiedene Philon-Bibliographien erschienen: vgl. E. Hilgert, *A Bibliography of Philo Studies, 1963-78 = StPhilo 1-6* (1972-80); ders., *Bibliographia Philoniiana 1935-1981 = W. Haase (Hg), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 21,1* (Berlin-New York 1984) 47/97.

Philosophie entziehen konnte,¹¹⁵ geriet Philon bei den Juden in Vergessenheit. Ganz anders bei den Christen: sein philosophischer Ansatz und seine exegetischen Methoden wurden besonders von Clemens und Origenes aufgegriffen.¹¹⁶ Seine Schriften wurden von den Christen überliefert, nicht von den Juden,¹¹⁷ und Eusebius¹¹⁸ gibt sogar die Legende wieder, Philon habe in Rom mit Petrus verkehrt, und bezeugt damit die Bedeutung Philons für die Christen.¹¹⁹ Philon hat also großen Einfluß auf die Theologie der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts ausgeübt, nicht aber auf die Gestalt ihrer Lehrtätigkeit, denn seine Schriften enthalten keinen Hinweis auf ihren ‚Sitz im Leben‘ und auf eine mögliche Lehrtätigkeit ihres Verfassers¹²⁰ und Philon kann den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts nicht mehr persönlich bekannt gewesen sein, da er bereits um das Jahr 50 starb.¹²¹

Das jüdische Lehrertum, sei es in der stark hellenisierten Form, in der es bei Philon begegnet, sei es in der klassischen Form des Rabbis, hat also auf die Gestalt des Unterrichts und auf das Selbstverständnis der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts keinen prägenden Einfluß ausgeübt.

¹¹⁵ Vgl. J. Goldin, *A Philosophical Session in a Tannaite Academy* = *Tr* 21 (1965) 1/21; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 1973); H. A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy* (Leiden 1973); G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, S. 181/97.

¹¹⁶ Vgl. P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster 1908); H. Chadwick, *Philo and the beginnings of Christian thought* = A. H. Armstrong (Hg), *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy* (Cambridge 1967) 133/92.

¹¹⁷ Zur Überlieferungsgeschichte der philonischen Schriften vgl. L. Cohn, *Prolegomena = Philonis Alexandrini opera quae supersunt* herausgegeben v. L. Cohn, P. Wendland 1 (Berlin 1896) I/LXXXIX.

¹¹⁸ *H.E.* 2,17,1 (GCS 9.1, 142.1/5, Schwartz).

¹¹⁹ Vgl. J. E. Bruns, *Philo Christianus. The Debris of a Legend* = *HThR* 66 (1973) 141/5.

¹²⁰ Vgl. R. A. Culpepper, *The Johannine school*, S. 197/214, bes. S. 197: »The general consensus is now that Philo was associated with a synagogue (or synagogue school) in Alexandria.«

¹²¹ Vgl. S. Sandmel, *Philo of Alexandria*, S. 3.

KAPITEL NEUN

SCHLUSS

Die Zeugnisse über die christlichen Lehrer des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts und ihre Selbstzeugnisse belegen die Vielgestaltigkeit des christlichen Lehrertums im zweiten Jahrhundert. Trotz der spärlichen Quellenlage bleibt erkennbar, daß im zweiten Jahrhundert christliche Lehrer in ähnlich verschiedenen Formen und mit ähnlich verschiedenem Selbstverständnis ihre Lehrtätigkeit ausübten wie die christlichen Lehrer im 20. Jahrhundert. Doch werden trotz dieses Formenreichtums gemeinsame Grundzüge der Lehrtätigkeit und des Selbstverständnisses der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts sowie die Grundzüge der Geschichte des christlichen Lehrertums in der alten Kirche deutlich, die im folgenden resümiert werden sollen.

Grundlegend gemeinsam war allen christlichen Lehrern die Überzeugung, im Christentum die Wahrheit gefunden zu haben. Diese Wahrheit vermittelten die christlichen Lehrer ihren Schülern, Zuhörern, Gesprächspartnern oder Lesern. Die christlichen Lehrer waren sich dabei wie die heidnisch-philosophischen Lehrer ihrer Zeit bewußt, daß die Wahrheit nicht nur eine rein intellektuelle Größe ist, sondern daß sie auch die konkrete Lebensgestaltung prägen muß. Der Lehrer war nicht nur Vermittler intellektueller Wahrheiten, sondern er zeigte auch die Konsequenzen dieser Wahrheit für die praktische Lebensführung auf und leitete seine Schüler zu einem der Wahrheit entsprechenden Lebensstil an. Die christlichen Lehrer waren deswegen wie ihre heidnischen Kollegen Lehrer und Seelenführer zugleich.

Als Lehrer und Seelenführer zeigten sie ihren Schülern den Weg zum wahren Leben, begleiteten sie auf diesem Weg und trugen so zur Rettung ihrer Schüler bei. Dieses soteriologische Verständnis der eigenen Lehrtätigkeit ist bei Justin und dem Verfasser des Barnabasbriefes durch ihr Lohndenken verstärkt, das auf ewigen Lohn für die Lehrtätigkeit hofft.

Die christlichen Lehrer setzten ihr eigenes Lehrersein in Beziehung zum Lehrersein Jesu Christi. Sie waren so stark von der Vorstellung geprägt, daß Jesus Christus der eine und einzige Lehrer der Christen ist, daß sie sich scheuten, sich selbst als Lehrer zu bezeichnen. Ihre eigene Lehrtätigkeit setzte die Lehrtätigkeit Jesu Christi fort. Ihre Begabung, Lehrer und Seelenführer zu sein, führten sie auf ein ihnen vom Herrn verliehenes Charisma zurück. Dieses charismatische oder pneumatische

Selbstverständnis der christlichen Lehrer konstituierte aber keinen Gegensatz zu den Amtsträgern. Vielmehr ist H. von Campenhausen zuzustimmen: »Es ist ein typisch modernes Mißverständnis, von dem vermeintlichen Gegensatz der amtlichen und der charismatischen Gruppen überall auszugehen.«¹

Dieser etwas generalisierende Überblick über die gemeinsamen Grundzüge des Selbstverständnisses der christlichen Lehrer des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts soll nicht die individuelle Ausprägung ihres Selbstverständnisses übergehen: Justin verstand sich, geprägt von seinem Versuch einer Verhältnisbestimmung von Christentum und Philosophie, als Lehrer der wahren Philosophie. Clemens von Alexandrien charakterisierte im Zuge seiner differenzierten Auseinandersetzung mit den Gnostikern den wahren Gnostiker als Lehrer und Seelenführer und war bei seinem eigenen Engagement als Lehrer und Seelenführer von seinem Ideal des wahren Gnostikers geleitet. Tertullian verstand sich hauptsächlich als Ratgeber und Mahner, Bardaişan als der Wissende, der seine Schüler zur Wahrheit führt, der Verfasser des Barnabasbriefes als Tradent überliefelter Wahrheiten. Tatian bezeichnete und betätigte sich in seiner Auseinandersetzung mit den Kynikern als Herold der Wahrheit, und Athenagoras verstand sich als Lehrer der Wahrheit.

Nach diesem Überblick über das Selbstverständnis der christlichen Lehrer des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts sollen im folgenden die gemeinsamen Grundzüge ihrer Lehrtätigkeit resümiert werden. Die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts belehrten und unterrichteten Heiden, Taufbewerber und Christen. Clemens von Alexandrien war darüber hinaus bemüht, seine christlichen Schüler zu einer eigenen Tätigkeit als Lehrer und Seelenführer zu befähigen. Die Formen und Methoden der Lehrtätigkeit der christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts waren sehr vielfältig. Sie übten ihre Lehrtätigkeit auf schriftlichem und auf mündlichem Wege aus. Nur von Clemens von Alexandrien und von Bardaişan ist sicher überliefert, daß ihre Hörer nicht nur sporadisch zu ihnen kamen, sondern einen längeren Zeitraum hindurch von ihnen unterrichtet wurden, so daß sie als ihre Schüler bezeichnet werden können und von einer Schule mit kontinuierlichen Lehrer-Schüler-Beziehungen die Rede sein kann. Die christlichen Lehrer übten ihre Lehrtätigkeit sowohl in öffentlichem Rahmen als auch in kleinerem Kreis aus. In der Öffentlichkeit hielten sie Vorträge, führten Streitgespräche mit Heiden, Juden und andersgläubigen christlichen

¹ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen²1963), S. 195.

Lehrern und publizierten ihre Schriften. In kleinerem Kreis belehrten und berieten sie Menschen, die sich mit konkreten Fragen an sie wandten, sowie Heiden, Taufbewerber und Christen, die sie ins Christentum einführten oder deren christliche Überzeugung sie stärkten und vertieften. Sie pflegten sowohl einen monologischen als auch einen dialogischen Unterrichtsstil, indem sie sowohl Lehrvorträge hielten als auch auf Fragen und Einwände eingingen, sich auf Diskussionen einließen oder auch selbst im Stile der sokratischen Maieutik Fragen stellten. Diese sokratische Methode wurde zumindest sehr wahrscheinlich von Justin angewandt, während Bairdaişan sie ausdrücklich ablehnte. Mit all diesen vielfältigen Formen und Methoden ihrer Lehrtätigkeit vermittelten die christlichen Lehrer nicht nur intellektuelle, nämlich biblisch-exegetische oder theologisch-philosophische Wahrheiten und Einsichten, sondern auch Ratschläge und Anweisungen zur Gestaltung der Lebenspraxis ihrer Adressaten. Beides hängt oft zusammen. So ist die Frage des Fabius an Tertullian, ob man in der Verfolgung fliehen dürfe oder nicht,² nicht nur ein biblisch-exegetisches, sondern auch ein praktisches Problem.

Die Quellen beantworten nicht die Frage, wovon diejenigen christlichen Lehrer ihren Lebensunterhalt bestritten, die weder, wie möglicherweise Tertullian oder Bardaişan, über ein beachtliches Familienvermögen verfügten noch ihre Lehrtätigkeit neben ihrem eigentlichen Beruf ausübten, wie der Rechtsanwalt Minucius Felix. Wahrscheinlich forderten die christlichen Lehrer von ihren Schülern oder Zuhörern keine Honorare. Es ist aber aufgrund der weiten Verbreitung des Mäzenatentums im antiken Bildungswesen durchaus denkbar, daß auch christliche Lehrer von reichen christlichen Gönndern unterstützt wurden, wie es Eusebius von Origenes berichtet. Weniger wahrscheinlich ist es dagegen, daß die in dieser Untersuchung behandelten christlichen Lehrer von den christlichen Gemeinden bezahlt wurden, da nirgends erkennbar wird, daß sie ihre Lehrtätigkeit im Gemeindeauftrag ausübten und da sie keine Amtsträger waren.

Beides schließt aber nicht aus, daß die christlichen Lehrer des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts in lebendigem Kontakt mit den christlichen Gemeinden standen, vielmehr kann ihr Gemeindebezug durchgängig nachgewiesen werden. Aufgrund dieses Gemeindebezuges ist es sehr problematisch, die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts als ‘freie’ Lehrer zu bezeichnen, denn diese Bezeichnung impliziert die Vorstellung, die christlichen Lehrer hätten völlig unabhängig von den christlichen Gemeinden im Rahmen einer eigenen Schule gewirkt und völlig unabhängig von der Theologie des Gemeindechristentums ih-

² Vgl. Tertullian, *de fuga* 1,1 (CChr.SL 2, 1135.2/13, Thierry); s. Kap. 4.4.2.4.

re Lehre entfaltet. Dagegen waren die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts mit den Vollzügen des christlichen Gemeindelebens vertraut. Ein eigener Schülerkreis kann nur für Clemens von Alexandrien und für Bardaišan sicher nachgewiesen werden. Ferner setzten sich die Lehrer mit den Vorbehalten der Gemeindechristen ihrer Theologie gegenüber auseinander, was an sich schon ein deutlicher Hinweis auf ihre Verbundenheit mit dem Gemeindechristentum ist. Da hingegen die gnostischen Lehrer zunehmend im Rahmen eigener gnostischer Gemeinschaften wirkten, trifft auf sie die Bezeichnung ‚freie‘ Lehrer eher zu.³

Die Gemeindebindung der christlichen Lehrer des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts ist auch für die Darstellung der Grundzüge der Geschichte des christlichen Lehrertums in der alten Kirche von Bedeutung. Zu einer differenzierten Sicht der Geschichte des christlichen Lehrertums trägt die Didache auf dreifache Weise bei. Erstens macht sie durch ihre Unterscheidung zwischen Lehrern und Wanderlehrern deutlich, daß die Wanderlehrer einen eigenen Typus christlichen Lehrertums bildeten. Christliche Wanderlehrer gab es von den Anfängen des Christentums bis zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Das parallele Phänomen des kynischen Wanderlehrertums war der Verbreitung und dem Fortbestand des christlichen Wanderlehrertums sicher förderlich, wenn auch der Typus des christlichen Wanderlehrers nicht so sehr unter kynischem Einfluß entstand, als vielmehr unter dem Eindruck des Lebens- und Verkündigungsstiles Jesu Christi. Die christlichen Wanderlehrer bildeten also einen eigenen Typus christlichen Lehrertums neben den urchristlichen Lehrern und auch neben den in dieser Untersuchung behandelten christlichen Lehrer des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts, von denen sie sich dadurch unterschieden, daß sie nicht seßhaft waren, nicht literarisch tätig wurden und vor allem kein höheres intellektuelles Niveau anzielten. Daß aber die Grenze zwischen christlichen Lehrern und Wanderlehrern nicht starr fixiert war, sondern daß es Übergänge gab, zeigen die Nachrichten, daß sich sowohl Justin als auch Clemens nicht ständig in Rom bzw. in Alexandrien aufhielten.

Zweitens bezeugt die Didache zu Beginn des zweiten Jahrhunderts die Übernahme der Lehrfunktion durch die Amtsträger. Es gab also lehrende Amtsträger, und es gab, wie die Pseudoclementinen zeigen, im zweiten Jahrhundert in Syrien einen eigenen Stand von Katecheten, die wohl ebenfalls die Aufgabe der in der Didache erwähnten Lehrer übernommen hatten und deren katechetische Lehrtätigkeit spätestens seit dem

³ H. Cancik (*Gnostiker in Rom* = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie und politische Theologie*. 2. *Gnosis und Politik* (München-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 163/84, S. 180) schreibt richtig: »freie (gnostische) Lehrer«.

vierten Jahrhundert von den Presbytern übernommen wurde. Solche Katecheten bezeugt die *Traditio apostolica* zu Beginn des dritten Jahrhunderts auch in Rom. Der Prozeß des Übergangs dieses eigenen Katechetenstandes in den Klerikerstand kündigt sich in Rom bereits zu Beginn des dritten Jahrhunderts an. Es gab also im zweiten Jahrhundert neben den christlichen Lehrern auch lehrende Amtsträger sowie Katecheten, die ihre Lehrtätigkeit im Auftrag der Gemeinde erteilten.

Drittens bezeugt die *Didache* zu Beginn des zweiten Jahrhunderts den Niedergang des stark jüdisch geprägten urchristlichen Lehrertums. Die christlichen Lehrer des zweiten Jahrhunderts standen also nicht in historischer Kontinuität mit den urchristlichen Lehrern, sondern mit ihnen begann eine neue Phase in der Geschichte des christlichen Lehrertums in der alten Kirche.

Die in dieser Arbeit behandelten christlichen Lehrer bildeten also neben den christlichen Wanderlehrern sowie neben den lehrenden Amtsträgern und Katecheten im zweiten Jahrhundert einen dritten Typos christlichen Lehrertums. Dieser Typos verdankt seine Entstehung dem Eindruck, den die Lehrtätigkeit und der Unterricht der heidnisch-philosophischen Lehrer auf Heidenchristen machten, die diesen Unterricht selbst als Schüler erlebt hatten und mit ihm als zeitgenössischem Phänomen vertraut waren. Das christliche Lehrertum des zweiten Jahrhunderts entstand also in der Tat durch »die Hereinnahme eines griechischen Instituts in christianisierter Form in der Kirche«.⁴

Solche christlichen Lehrer gab es bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts. Danach wurden Lehrer, die keine Kleriker waren, zu einer Ausnahmeherrscheinung, wie Didymus der Blinde im vierten Jahrhundert in Alexandrien.⁵ K. Quensell⁶ vermutet, daß auch Methodius, der wohl zu Ende des dritten und zu Beginn des vierten Jahrhunderts in Lykien lebte und wirkte, kein Bischof, sondern ein Lehrer war. Da aber Methodius Bischöfe und Lehrer miteinander identifiziert,⁷ scheint er doch Amtsträger gewesen zu sein.⁸

⁴ K. H. Rengstorff, Art. διδάσκω = *ThWNT* 2 (1935) 138/68, S. 162.

⁵ Vgl. H. von Campenhausen, *Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche* = ders., *Tradition und Leben* (Tübingen 1960) 157/79, S. 172; und dazu A. M. Ritter, *Wer ist die Kirche?* (Göttingen 1968), Anm. 365 S. 263.

⁶ *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich so genannten Bischofs Methodius von Olympus* (Heidelberg 1953), S. 99/113.

⁷ In der in einer altslawischen Übersetzung überlieferten Schrift 'Vom Aussatz' bezeichnet Methodius die Bischöfe und Lehrer als die »kräftigere Ordnung der Kirche« (Methodius, *de lepra* 15,4 (*GCS* 27, 470.8, Bonwetsch)), in die hinein »die Untergebenen und das geweihte Volk« (*de lepra* 15,4 (470.9)) eingewoben sind. Daß die Erwähnung der Lehrer hier keinen eigenen Stand von Lehrern, sondern die Lehrtätigkeit der Bischöfe bezeichnet, wird in *de lepra* 17 f. deutlich, wo es im Zusammenhang mit der Forderung nach sittlicher Vollkommenheit der Bischöfe heißt: »Denn ein solcher muß sein der wahre

Die Funktion der christlichen Lehrer wurde seit der Mitte des dritten Jahrhunderts von den Episkopen und Presbytern übernommen. Die Übernahme der Lehrfunktion durch die Presbyter ist für Alexandrien durch die Lebensgeschichte des Origines und für Karthago durch die *Pass. Perp.* sowie die Schriften Cyprians bezeugt. Dagegen kann nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden, daß auch die Lektoren Nachfolger der Lehrer waren. Möglicherweise lebten im Mönchtum Komponenten des christlichen Lehrertums fort, insofern der Mönch ebenfalls nicht durch ein Amt oder einen Gemeindeauftrag in die kirchliche Organisation eingebunden war und insofern er auch zum Seelenführer wurde.⁹ So schildert Origines die Versuchung des Lehrers, seine Lehrtätigkeit aufzugeben und wie Jeremia in die Wüste zu gehen:

Besonders wenn einer sich bewußt ist, daß er durch den Unterricht das Wort quält und daß er leidet und gehaßt wird, dann sagt er oft: Ich ziehe mich zurück. Was liegt mir an der Geschäftigkeit? Wenn ich deswegen in Geschäftigkeit bin, weil ich lehre und das Wort vermittele, warum ziehe ich mich dann nicht besser in die Wüste und Einsamkeit zurück?¹⁰

Einige Charakteristika des christlichen Lehrertums lebten also möglicherweise im Mönchtum fort, hauptsächlich ging aber das christliche Lehrertum im Stand der Presbyter auf.

Die Quellen geben verschiedene Gründe für diesen Verschmelzungsprozeß der Lehrer mit den Presbytern an. Einer dieser Gründe waren die Vorbehalte gegenüber den christlichen Lehrern, die mehrere Ursachen hatten. Die Skepsis des Gemeindechristentums gegenüber den Theo-

Hirt und Lehrer«, (*de lepra* 18,5 (474.11)). Der Begriff ‘Lehrer’ dient also ebenso wie der Begriff ‘Hirte’, der ja keinen speziellen kirchlichen Stand bezeichnet, zur Charakterisierung des Bischofs. Einen eigenen Stand von Lehrern in den Schriften des Methodius vermuten dagegen N. Bonwetsch, *Über die Schrift des Methodius von Olympus „Vom Aussatz“ = Abhandlungen A. von Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern* (München 1898) 29/53, S. 51 f.; ders., *Die Theologie des Methodius von Olympus* (Berlin 1903), S. 101 f.; J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d’Olympe* (Paris 1929), S. 137; K. Quensell, *Die wahre kirchliche Stellung*, S. 93/9.

⁸ Vgl. H. Musurillo, *Art. Méthode d’Olympe* = *DSp* 10 (1980) 1109/17, S. 1110: »Malgré l’opinion minimisante de K. Quensell, on peut admettre qu’il fut prêtre ou même évêque.«

⁹ Vgl. G. Ruhbach, *Bildung in der Alten Kirche* = H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. 1. Die alte Kirche* (München 1974) 293/310, S. 310; J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church* = *EeT* 15 (1984) 23/43, S. 38/40; Auch im Bereich des weiblichen Mönchtums begegnet der Titel »Lehrerin«. Vgl. dazu R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund des Thekla-Traditionen* (Göttingen 1986), S. 221/5.

¹⁰ Origenes, *hom. 20 Jer. 20,8 (GCS 6, 189.33/190.4, Klostermann)*; vgl. W. B. Bormann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis* (Göttingen 1884), S. 35; A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* 2 (Leipzig 1919), S. 133 f.

logen betraf auch die christlichen Lehrer, die sich allerdings mit den Bedenken der Gemeindechristen ihrer Theologie gegenüber auseinandersetzen, weil ihnen am lebendigen Kontakt zu den christlichen Gemeinden gelegen war. Weiter gab es offensichtlich auch Mißstände unter den Lehrern, die einer der Gründe für die Ablehnung des Lehrertitels durch die Lehrer waren. Ausschlaggebend für die Vorbehalte gegenüber den christlichen Lehrern waren aber die Lehrstreitigkeiten mit den Irrlehrern, die in polemischen Schriften und öffentlichen Streitgesprächen ihren Niederschlag fanden und dadurch eine erhebliche Beunruhigung verursachten. Daß unter den Auseinandersetzungen mit Irrlehrern das Ansehen der Lehrer zu leiden hatte, bezeugt vor allem der Hirt des Hermas. Diese Lehrstreitigkeiten minderten einerseits das Ansehen der Lehrer und waren andererseits eine der Ursachen für »die zunehmende Stärkung des Amtes und seiner Autorität«.¹¹

Die Voraussetzung dafür war der Abbau des Bildungsdefizits der Amtsträger,¹² der zugleich ein weiterer Grund für die Verschmelzung von Lehrern und Presbytern in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist. Doch berücksichtigen alle bisher genannten Ursachen für die Verschmelzung der Lehrer mit den Presbytern nur eine Seite dieses Verschmelzungsprozesses, nämlich die Übernahme der Lehrfunktion durch die Presbyter. Die Forschung zur Geschichte des christlichen Lehrertums hat bisher auch ausschließlich diese Seite betrachtet, weil sie im Banne der schon 1884 von A. von Harnack vorgelegten Interpretation steht: Es war »der Episkopat, der kein Amt zu dulden vermochte, das sich ihm nicht streng unterordnen und in den einfachen und straffen Organismus der vom Bischof geleiteten Hierarchie eingliedern liess«.¹³ Diese Interpretation betrachtet ausschließlich die Übernahme der Lehrfunktion durch die Presbyter und Episkopen. Es kann aber aufgrund des durchgängig nachgewiesenen Gemeindebezugs der christlichen Lehrer des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts nicht bezweifelt werden, daß die Verschmelzung der Lehrer mit den Presbytern das Ergebnis einer beiderseitigen Konvergenz war. Die Presbyter übernahmen nicht

¹¹ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, S. 328.

¹² Vgl. P. Stockmeier, *Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike* = MThZ 27 (1976) 217/32; G. Ruhbach, *Klerusausbildung in der Alten Kirche* = WuD 15 (1979) 107/14.

¹³ A. von Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Leipzig (1884) 1893), S. 137; vgl. z. B. R. P. C. Hanson, *Art. Amt. 5. Alte Kirche* = TRE 2 (1978) 533/52, S. 547: Die Bischöfe »hatten keinen Gefallen an der Vorstellung, daß gelehrte Laien sie in den Schatten stellen könnten«. R. Gryson, *The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church* = JES 19,2 (1982) 176/87, S. 179: »It must be said, however, that as the third century progressed the pastors supported the independence of the teachers with greater and greater difficulty.«

nur die Funktion der Lehrer, sondern auch die Lehrer die der Presbyter.¹⁴ Für Origenes ist das sicher, und auch Clemens von Alexandrien wurde sehr wahrscheinlich Presbyter in der Gemeinde des Bischofs Alexander. Diese beiderseitige Konvergenz führte zur Verschmelzung der Lehrer mit den Presbytern und damit zum Ende der Geschichte der christlichen Lehrer, deren Blütezeit das zweite Jahrhundert war.

¹⁴ E. Dassmann (*Charakter indelebilis, Anmaßung oder Verlegenheit?* (Köln 1973), s. 16) lässt offen, »ob die Bischöfe das Lehramt für sich und ihre Kleriker reklamiert, oder ob die Gemeindelehrer die Aufnahme in den Presbyterstand gesucht haben«.

LITERATURVERZEICHNIS

Dem Literaturverzeichnis seien einige Hinweise für den Leser vorangestellt: Die Literatur ist nur bei der ersten Nennung innerhalb eines Großkapitels voll zitiert, danach in abgekürzter Form. Der volle Titel kann dem Literaturverzeichnis entnommen werden. Die Reihe und der Herausgeber von Quellenschriften sind bei unmittelbar aufeinanderfolgenden Zitaten derselben Quellenschrift nicht mehr angegeben. Die Übersetzungen der Quellentexte sind vom Verfasser selbst angefertigt unter Berücksichtigung der im Literaturverzeichnis angegebenen Übersetzungen. Ist eine Übersetzung unmittelbar übernommen, so ist dies durch zwei Anführungszeichen kenntlich gemacht. Erläuternde Ergänzungen des Verfassers zu den Übersetzungen sind in Klammern gesetzt. Originaltexte sind angegeben, wenn der Originalwortlaut oder ein Originalbegriff von Bedeutung sind. Antike Personen- und Städtenamen sind in der gebräuchlichen latinisierten Form wiedergegeben.

Die in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen sind dem Abkürzungsverzeichnis entnommen, das S. Schwertner für die Theologische Realenzyklopädie (Berlin-New York 1976) erarbeitet hat. Die darin nicht enthaltenen Abkürzungen sind im Abkürzungsverzeichnis der vorliegenden Arbeit angegeben. Die biblischen Schriften sind abgekürzt entsprechend dem Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien (Stuttgart (1971) ²1981), S. 102. Die Nag Hammadi Codices sind abgekürzt nach K.-W. Tröger, *Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag Hammadi-Forschung* = ders. (Hg), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu »Gnosis und Bibel«* (Gütersloh-Berlin 1980) 11/33, S. 15/8. Die Abkürzungen der Quellenschriften sind im Literaturverzeichnis aufgelöst, da die Ausgaben und Übersetzungen unter der Abkürzung der jeweiligen Quellenschrift angegeben sind. Im Literaturverzeichnis ist auch Literatur aufgenommen, die das Thema dieser Arbeit betrifft und vom Verfasser berücksichtigt wurde, aber nicht zitiert ist.

1 Hilfsmittel

L'Année Philologique

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique.

1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien (Paris 1975)

Bibliographia patristica

Chronica Tertulliana = REAug 25 ff. (1979 ff.)

G. Glaesson, *Index Tertullianus*. 1. A-E (Paris 1974) 2. F-P (Paris 1975)

- E. Hilgert, *A Bibliography of Philo Studies, 1963-78 = StPhilo* 1-6 (1972-80)
- , *Bibliographia Philoniana 1935-1981* = W. Haase (Hg), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Principat. 21,1. Religion. Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus (Berlin-New York 1984) 47/97
- H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum. Catalogum vocum in libris patrum qui dicuntur apostolici non raro occurrentium* (Darmstadt 1963)
- G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961)
- D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Leiden 1971) = *NHS* 1
- , *Bibliographia gnostica. Supplementum = NT* 13 ff. (1971 ff.)
- O. Stählin, *Clemens Alexandrinus. 4. Register* (Leipzig 1936) = *GCS* 39

2 Quellen und Übersetzungen

- Act. Just.: *The Acts of Justin and Companions*. Introduction, text and translation by H. Musurillo = The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, texts and translations by H. Musurillo (Oxford 1972) 42/61 = *OECT*
- Ap. KO: *Die sog. apost. Kirchenordnung* herausgegeben v. T. Schermann = Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. 1. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts herausgegeben v. T. Schermann (Paderborn 1914) 12/34 = *SGKA*. E 3,1
- Apuleius, *Flor.*: *Apuleius. Blütenlese*. Lateinisch und Deutsch v. R. Helm = Apuleius. Vertheidigungsrede. Blütenlese. Lateinisch und Deutsch v. R. Helm (Berlin 1977) 165/213 = *SQAW* 36
- Athenagoras, *de res.*: *Athenagoras. De Resurrectione* edited and translated by W. R. Schoedel = Athenagoras. *Legatio* and *De Resurrectione* edited and translated by W. R. Schoedel (Oxford 1972) 88/149 = *OECT*
- Athenagoras. Über die Auferstehung der Toten* aus dem Griechischen übersetzt v. A. Eberhard = *BKV* 12 (1913) 326/75
- , *Suppl.*: *Athenagoras. Legatio* edited and translated by W. R. Schoedel = Athenagoras. *Legatio* and *De Resurrectione* edited and translated by W. R. Schoedel (Oxford 1972) 2/87 = *OECT*
- Athenagoras. Die Bittschrift für die Christen* aus dem Griechischen übersetzt v. A. Eberhard = *BKV* 12 (1913) 259/325
- Augustinus, *de haer.*: S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi *De Haeresibus ad Quodvultdeum* = *PL* 42 (1886) 20/50
- Bardaişan, *BGL*: *The Book of the Laws of Countries*. Dialogue on Fate of Bardaişan of Edessa by H. J. W. Drijvers (Assen 1965) = *STT* 3
- Die Schrift über die Gesetze der Länder*. Aus dem Syrischen übersetzt v. H. Wiesmann = *Festschrift 75 Jahre Stella Matutina* 1 (Feldkirch 1931) 553/72
- Barn.: *Barnabasbrief*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. K. Wengst = *SUC* 2 (1984) 101/202
- Clemens, *Ecl. Proph.*: *Clemens Alexandrinus. Eclogae propheticae* herausgegeben v. O. Stählin = *GCS* 17² (1970) 135/55
- , *Paid.*: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* herausgegeben v. O. Stählin = *GCS* 12³ (1972) 87/292
- Des Clemens von Alexandreia Der Erzieher* aus dem Griechischen übersetzt v. O. Stählin. Buch I = *BKV* II 7 (München 1934) 201/97. Buch II-III = *BKV* II 8 (1934) 7/223
- , *Protr.*: *Clemens Alexandrinus. Protrepticus* herausgegeben v. O. Stählin = *GCS* 12³ (1972) 1/86
- Des Clemens von Alexandreia Mahnrede an die Heiden* aus dem Griechischen übersetzt v. O. Stählin = *BKV* II 7 (1934) 69/199
- , *Quis div. salv.*: *Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur* herausgegeben v. O. Stählin = *GCS* 17² (1970) 157/91

- Des Clemens von Alexandreia Welcher Reiche wird gerettet werden?* aus dem Griechischen übersetzt v. O. Stählin = *BKV*² II 8 (1934) 225/80
- , *Strom.*: *Clemens Alexandrinus, Stromata* herausgegeben v. O. Stählin. Buch I-VI = *GCS* 52² (1970). Buch VII-VIII = *GCS* 17² (1970) 1/102
- Des Clemens von Alexandreia Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)* aus dem Griechischen übersetzt v. O. Stählin = *BKV*² II 17.19.20 (1936-38)
- 1 Clem.: *Der Klemens-Brief*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. J. A. Fischer = *SUC* 1 (1956) 1/107
- 2 Clem.: *Zweiter Klemens-Brief*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. K. Wengst = *SUC* 2 (1984) 203/80
- Commodian, *Carm.*: *Commodiani Carmen de duobis populis* herausgegeben v. J. Martin = *CChr.SL* 128 (1960) 71/113
- , *Instr.*: *Commodiani Instructionum* herausgegeben v. J. Martin = *CChr.SL* 128 (1960) 1/70
- Cyprian, *Ep.*: *Saint Cyprien. Correspondance* 1-2. Texte établi et traduit par L. Bayard (Paris² 1961 f.)
- Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe* aus dem Lateinischen übersetzt v. J. Baer = *BKV*² 60 (1928)
- Did.: *Didache (Apostellehre)*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. K. Wengst = *SUC* 2 (1984) 1/100
- Diognet: *Schrift an Diogenet*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. K. Wengst = *SUC* 2 (1984) 281/348
- Dionysius, *Ep. ad Basilidem: Beati Dionysii Archeepiscopi Epistola ad Basilidem Episcopum* herausgegeben v. J.-P. Migne = *PG* 10 (1857) 1271/90
- Dionysius. *An Basilides* übersetzt v. W. A. Bienert = Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. W. A. Bienert (Stuttgart 1972) 54/8 = *BGRL* 2
- Epiktet, *Diss.*: *Epicteti Dissertationes* recensuit H. Schenkl = Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae ad fidem Codicis Bodleiani iterum recensuit H. Schenkl. Accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri. Gnomologiorum Epictetorum reliquiae. Indices. Editio maior (Leipzig (1894) 2¹⁹¹⁶) = *BSGRT*
- Epiktets Gespräche*. Neubearbeitung der Übersetzung v. J. G. Schulthess v. R. Mücke = Epiktet. Was von ihm erhalten ist nach den Aufzeichnungen Arrians. Neubearbeitung der Übersetzung v. J. G. Schulthess v. R. Mücke (Heidelberg 1924) 10/333
- Epiphanius, *Pan.*: *Epiphanius. Panarion* herausgegeben v. K. Holl = *GCS* 25.31.37 (1915-33)
- Ep. ap.: *Epistula Apostolorum* übersetzt v. H. Duensing = E. Hennecke, W. Schneemelcher (Hg), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 1. Evangelien (Tübingen³ 1959) 126/55
- Eusebius, *H. E.*: *Eusebius. Die Kirchengeschichte* herausgegeben v. E. Schwartz = *GCS* 9,1.2 (1903-08)
- Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte*. Herausgegeben und eingeleitet v. H. Kraft (Die Übersetzung v. P. Haeuser (Kempten 1932) wurde neu durchgesehen v. H. A. Gärtner) (München² 1981)
- , *praep. ev.*: *Eusebius. Die praeparatio evangelica* herausgegeben v. K. Mras = *GCS* 43,1.2 (1954-56)
- Gellius, *Noct. att.*: *A. Gellii Noctes Atticae* recognovit brevique adnatione critica instruxit P. K. Marshall 1-2 (Oxford 1968) = *SCBO*
- Aulus Gellius. Die attischen Nächte*. Zum 1. Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. F. Weiss 1-2 (Leipzig 1875) (repr. Darmstadt 1965)
- Hieronymus, *de vir. ill.*: *Hieronymus und Gennadius De Viris Inlustribus* herausgegeben v. C. A. Bernoulli (Freiburg-Leipzig 1895) (repr. Frankfurt 1986) = *SQS* 11
- , *Ep. 70: S. Eusebii Hieronymi Epistula LXX. Ad Magnum, oratorem urbis Romae* recensuit I. Hilberg = *CSEL* 54 (1910) 700/8

- Hieronymus. An Magnus, den Rhetor der Stadt Rom* aus dem Lateinischen übersetzt v. L. Schade = *BKV²* II 18 (1937) 287/300
- , *Ep. 146: S. Eusebii Hieronymi Epistula CXLVI: Ad evangelum presbyterum* recensuit I. Hilberg = *CSEL* 56 (1918) 308/12
- Hieronymus. An den Presbyter Evangelus* aus dem Lateinischen übersetzt v. L. Schade = *BKV²* II 18 (1937) 383/8
- Hippolyt, Ref.: Hippolytus Refutatio omnium haeresium* herausgegeben v. P. Wendland = *GCS* 26 (1916)
- Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena)* aus dem Griechischen übersetzt v. K. Preysing = *BKV²* 40 (1922)
- Hirt des Hermas: Der Hirt des Hermas* herausgegeben v. M. Whittaker = *GCS* 48² (1967)
- Der Hirte des Hermas* aus dem Griechischen übersetzt v. F. Zeller = *BKV²* 35 (1918) 171/289
- Ignatius, Eph.: Ignatius an die Epheser.* Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. J. A. Fischer = *SUC* 1 (1956) 142/61
- , *Magn.: Ignatius an die Magnesier.* Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert v. J. A. Fischer = *SUC* 1 (1956) 162/71
- Irenäus, adv. haer.: Irénée de Lyon. Contre les hérésies.* Livres 1-3. Édition critique par A. Rousseau. L. Doutreleau = *SC* 210.211.263.264.293.294 (1974-82). Livre 4. Édition critique par A. Rousseau = *SC* 100,1.2 (1965)
- Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien* ins Deutsche übersetzt v. E. Klebba = *BKV²* 3.4 (1912)
- Justin, Apol.: Justinus Martyr Apologia.* Appendix qui *Apologia Secunda* Appellatur herausgegeben v. E. J. Goodspeed = Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen herausgegeben v. E. J. Goodspeed (Göttingen 1914) 26/89
- Des heiligen Justins des Philosophen und Märtyrers zwei Apologien* aus dem Griechischen übersetzt v. G. Rauschen = *BKV²* 12 (1913) 55/155
- , *Dial.: Justinus Martyr. Dialogus* herausgegeben v. E. J. Goodspeed = Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen herausgegeben v. E. J. Goodspeed (Göttingen 1914) 90/265
- Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus Dialog* aus dem Griechischen übersetzt v. P. Häuser = *BKV²* 33 (1917) 1/231
- Laktanz, div. inst.: L. Caeli Firmiani Lactanti Divinae Institutiones* recensuit S. Brandt = *CSEL* 19,1.2 (1890) 1/672
- Lucian, bis acc.: Lucian. ΔΙΣ ΚΑΤΗΓΟΡΟΥΜΕΝΟΥ.* With an English translation by A. M. Harmon = *LCL* 130 (1947) 84/151
- Lucian. Der doppelt Angeklagte* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 5 (Berlin (1911) ²1922) 176/208 = *KdA* 1,11
- , *Conv.: Lucian. ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ Η ΛΑΠΙΘΑΙ.* With an English translation by A. M. Harmon = *LCL* 14 (1953) 412/63
- Lucian. Das Gastmahl* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 1 (Berlin (1911) ²1922) 271/300 = *KdA* 1,7
- , *dial. meretr.: Lucian. ΕΤΑΙΡΙΚΟΙ ΔΙΑΛΟΓΟΙ.* With an English translation by M. D. Macleod *LCL* 431 (1961) 356/467
- Lucian. Häterengespräche* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 3 (Berlin (1911) ²1922) 135/84 = *KdA* 1,9
- , *Eun.: Lucian. ΕΥΝΟΥΧΟΣ.* With an English translation by A. M. Harmon = *LCL* 302 (1955) 330/45
- Lucian. Der Eunuch* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 4 (Berlin (1911) ²1922) 284/91 = *KdA* 1,10
- , *Fug.: Lucian. ΔΡΑΠΕΤΑΙ.* With an English translation by A. M. Harmon = *LCL* 302 (1955) 54/99

- Lucian. Die entlaufenen Sklaven* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 2 (Berlin (1911) ²1922) 405/28 = *KdA* 1,8
- , *Herm.*: *Lucian. EPMOTIMOΣ Η ΠΕΡΙ ΑΙΡΕΣΕΩΝ*. With an English translation by K. Kilburn = *LCL* 430 (1959) 260/415
- Lucian. Hermotinos* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 4 (Berlin (1911) ²1922) 153/224 = *KdA* 1,10
- , *Icar.*: *Lucian. Ikaromenipp oder die Wolkenreise*. Herausgegeben und übersetzt v. K. Mras = Die Hauptwerke des Lukian. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt v. K. Mras (München (1954) ²1980) 282/327
- , *Nigr.*: *Lucian. ΝΙΓΡΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*. With an English translation by A. M. Harmon = *LCL* 14 (1953) 98/139
- Lucian. Nigrinus* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 1 (Berlin (1911) ²1922) 45/71 = *KdA* 1,7
- , *Peregr.*: *Lucian. Das Lebensende des Peregrinos*. Herausgegeben und übersetzt v. K. Mras = Die Hauptwerke des Lukian. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt v. K. Mras (München 1954) ²1980) 470/505
- , *Pisc.*: *Lucian. ANABIOΥΝΤΕΣ Η ΑΛΙΕΥΣ*. With an English translation by A. M. Harmon = *LCL* 130 (1947) 2/81
- Lucian. Der Fischer oder Die wieder auferstandenen Philosophen* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 1 (Berlin (1911) ²1922) 327/63 = *KdA* 1,7
- , *Tim.*: *Lucian. ΤΙΜΩΝ Η ΜΙΣΑΝΘΡΩΠΟΣ*. With an English translation by A. M. Harmon = *LCL* 54 (1953) 326/93
- Lucian. Timon* übersetzt v. C. M. Wieland, H. Floerke = Lukian. Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung v. C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt v. H. Floerke 1 (Berlin (1911) ²1922) 72/108 = *KdA* 1,7
- Methodius, *de lepra*: *Methodius. An (zu) Sistelius. Über den Aussatz* übersetzt v. N. Bonwetsch = *GCS* 27 (1917) 449/74
- Min. Fel., *Oct.*: *M. Minuci Felicis Octavius edidit* B. Kytzler (Leipzig 1982) = *BSGRT*
- M. Minucius Felix. Octavius*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet v. B. Kytzler (München 1965)
- NHC I,4: *Rheg: The Treatise on Resurrection*. Introduction, text, translation, indices by M. L. Peel = *NHS* 22 (1985) 123/57
- Der Brief an Rheginus* übersetzt v. W.-P. Funk = M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung.
- Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi (Neukirchen-Vluyn 1974), S. 39/45
- NHC VII,3: *ApcPt: Die Petrusapokalypse* herausgegeben und übersetzt v. V. Girgis, M. Krause = F. Altheim, R. Stiehl (Hg), Christentum am Roten Meer 2 (Berlin-New York 1973) 152/79
- Origenes, C. C.: *Origène. Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret = *SC* 132.136.147.150 (1967-69)
- Des Origenes acht Bücher gegen Celsus aus dem Griechischen übersetzt* v. P. Koetschau = *BKV*² 52.53 (1926-27)
- , *de princ.*: *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen v. H. Görgemanns, H. Karpp (Darmstadt 1976) = *TzF* 24
- , *hom. Jer.*: *Origenes' Jeremiahomilien* herausgegeben v. E. Klostermann = *GCS* 6 (1901) 1/232
- Pass. Perp.: *The Martyrdom of Saints Perpetua and Felicitas*. Introduction, text and translation by H. Musurillo = The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, texts and translations by H. Musurillo (Oxford 1972) 106/31 = *OECT*
- Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* herausgegeben v. O. von Gebhardt = Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche herausgegeben v. O. von Gebhardt (Berlin 1902) 61/95

- Die Akten der Hh. Perpetua und Felizitas* übersetzt v. G. Rauschen = *BKV*² 14 (1913) 328/44
- Pass. Sat.: *Passio ss. Datiui, Saturnini presb. et aliorum* herausgegeben v. P. Franchi de 'Cavalieri = P. Franchi de 'Cavalieri, Note Agiografiche 8. La passio dei martiri Abitensi = *StT* 65 (1965) 1/71, S. 47/71
- Philipps von Side: *Aus Philippus von Side*. Fragmente herausgegeben v. G. C. Hansen = Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte herausgegeben v. G. C. Hansen (Berlin 1971), S. 160 = *GCS*. Theodoros Anagnostes
- Ps. Clem.: *Die Pseudoklementinen*. 1. Homilien herausgegeben v. B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke = *GCS* 42² (1969). 2. Rekognitionen in Rufins Übersetzung herausgegeben v. B. Rehm, F. Paschke = *GCS* 51 (1965)
- Die Kerygmatu Petrou* übersetzt v. G. Strecker = E. Hennecke, W. Schneemelcher (Hg), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 2. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes (Tübingen 1964) 63/80
- Die Pseudo-Clementinen* übersetzt v. J. Irmscher = E. Hennecke, W. Schneemelcher (Hg), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 2. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes (Tübingen 1964) 373/98
- ps. clem. de virg.: H. Duensing, *Die dem Clemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit* = *ZKG* 63 (1950/51) 166/88
- Ptolemaios, *Ep. Flora: Ptolémée. Lettre à Flora*. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec de G. Quispel = *SC* 24² (1966)
- Der Brief des Ptolemaeus an Flora*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert v. W. Foerster = C. Andresen (Hg), Die Gnosis. 1. Zeugnisse der Kirchenväter (Zürich-Stuttgart 1969) 204/13 = *BAW AC*
- Sokrates, *H. E.*: *Socratis scholastici ecclesiastica historia* edited R. Hussey 1-2 (Oxford 1853)
- Tatian, *Or.: Tatian. Oratio ad Graecos* and Fragments edited and translated by M. Whittaker (Oxford 1982) = *OECT*
- Tatians Rede an die Bekennere des Griechentums* eingeleitet und übersetzt v. R. C. Kukula = *BKV*² 12 (1913) 175/257
- Tertullian, *ad mart.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Ad martyras* herausgegeben v. E. Dekkers = *CChr. SL* 1 (1954) 1/8
- Tertullians An die Märtyrer* ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV*² 7 (1912) 215/23
- , *ad nat.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Ad nationes* herausgegeben v. J. G. P. Borleffs = *CChr. SL* 1 (1954) 9/75
- , *ad Scap.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Ad Scapulam* herausgegeben v. E. Dekkers = *CChr. SL* 2 (1954) 1125/32
- Tertullians An Scapula* ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV*² 24 (1915) 264/73
- , *ad ux.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Ad uxorem* herausgegeben v. A. Kroymann = *CChr. SL* 1 (1954) 371/94
- Tertullians Zwei Bücher an seine Frau* ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV*² 7 (1912) 60/84
- , *adv. Iud.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Adversus Iudeos* herausgegeben v. A. Kroymann = *CChr. SL* 2 (1954) 1337/96
- Tertullians Gegen die Juden Kap. 1-8* ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV*² 7 (1912) 300/24
- , *adv. Marc.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Adversus Marcionem* herausgegeben v. A. Kroymann = *CChr. SL* 1 (1954) 437/726
- Tertullians Gegen Marcion Buch I-IV* 6 aus dem Lateinischen übersetzt v. H. Kellner = *Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen* übersetzt v. H. Kellner 2 (Köln 1882) 128/265
- , *adv. Prax.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Adversus Praxean* herausgegeben v. A. Kroymann, E. Evans = *CChr. SL* 2 (1954) 1157/1205
- Tertullians Gegen Praxeas* aus dem Lateinischen übersetzt v. H. Kellner = *Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen* übersetzt v. H. Kellner 2 (Köln 1882) 508/58

- , *adv. Val.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Adversus Valentinianos* herausgegeben v. A. Kroymann = *CChr. SL* 2 (1954) 751/78
Tertullians Gegen die Valentinianer aus dem Lateinischen übersetzt v. H. Kellner = *Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen* übersetzt v. H. Kellner 2 (Köln 1882) 101/27
- , *Apol.*: *Q. S. Fl. Tertulliani Apologeticum* herausgegeben v. E. Dekkers = *CChr. SL* 1 (1954) 77/171
Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert v. C. Becker (München 1952)
- , *de an.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De anima* herausgegeben v. J. H. Waszink = *CChr. SL* 2 (1954) 779/869
Tertullian. Über die Seele (de anima) übersetzt v. J. H. Waszink = *Tertullian. Über die Seele. Über die Seele (de anima). Das Zeugnis der Seele (de testimonio animae). Vom Ursprung der Seele (de censu animae).* Eingeleitet, übersetzt und erläutert v. J. H. Waszink (Zürich-München 1980) 33/183 = *BÄW. AC*
- , *de bapt.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De baptismo* herausgegeben v. J. G. P. Borleffs = *CChr. SL* 1 (1954) 275/95
Tertullians Über die Taufe ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 274/99
- , *de carn.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De carne Christi* herausgegeben v. A. Kroymann = *CChr. SL* 2 (1954) 871/917
Tertullians Über den Leib Christi aus dem Lateinischen übersetzt v. H. Kellner = *Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen* übersetzt v. H. Kellner 2 (Köln 1882) 378/416
- , *de cor.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De corona* herausgegeben v. A. Kroymann = *CChr. SL* 2 (1954) 1037/65
Tertullians Vom Kranze des Soldaten ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 24 (1915) 230/63
- , *de cult.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De cultu seminarum* herausgegeben v. A. Kroymann = *CChr. SL* 1 (1954) 341/70
Tertullians Über den weiblichen Putz ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 175/202
- , *de exh. cast.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De exhortatione castitatis* herausgegeben v. A. Kroymann = *CChr. SL* 2 (1954) 1013/35
Tertullians Über die Aufforderung zur Keuschheit ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 325/46
- , *de fuga*: *Q. S. Fl. Tertulliani De fuga in persecutione* herausgegeben v. J. J. Thierry = *CChr. SL* 2 (1954) 1133/55
Tertullians Über das Fliehen in der Verfolgung aus dem Lateinischen übersetzt v. H. Kellner = *Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen* übersetzt v. H. Kellner 1 (Köln 1882) 377/97
- , *de idol.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De idololatria* herausgegeben v. A. Reifferscheid, G. Wissowa = *CChr. SL* 2 (1954) 1099/1124
Tertullians Über den Götzendienst ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 137/74
- , *de mon.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De monogamia* herausgegeben v. E. Dekkers = *CChr. SL* 2 (1954) 1227/53
Tertullians Über die einmalige Ehe ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 24 (1915) 473/519
- , *de or.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De oratione* herausgegeben v. G. F. Diercks = *CChr. SL* 1 (1954) 255/74
Tertullians Über das Gebet ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 247/73
- , *de paen.*: *Q. S. Fl. Tertulliani De paenitentia* herausgegeben v. J. G. P. Borleffs = *CChr. SL* 1 (1954) 319/40
Tertullians Über die Buße ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 224/46

- , *de pallio*: *Q. S. Fl. Tertulliani De pallio* herausgegeben v. A. Gerlo = *CChr. SL* 2 (1954) 731/50
Tertullians Über das Pallium oder den Philosophenmantel ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 11/33
- , *de pat.* : *Q. S. Fl. Tertulliani De patientia* herausgegeben v. J. G. P. Borleffs = *CChr. SL* 1 (1954) 297/317
Tertullians Über die Geduld ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 34/59
- , *de praescr.* : *Q. S. Fl. Tertulliani De praescriptione haereticorum* herausgegeben v. R. F. Refoulé = *CChr. SL* 1 (1954) 185/224
Tertullians Prozesseinreden gegen die Häretiker ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 24 (1915) 303/54
- , *de pud.* : *Q. S. Fl. Tertulliani De pudicitia* herausgegeben v. E. Dekkers = *CChr. SL* 2 (1954) 1279/1330
Tertullians Über die Ehrbarkeit ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 24 (1915) 375/472
- , *de res.* : *Q. S. Fl. Tertulliani De resurrectione mortuorum* herausgegeben v. J. G. P. Borleffs = *CChr. SL* 2 (1954) 919/1012
Tertullians Über die Auferstehung aus dem Lateinischen übersetzt v. H. Kellner = *Tertullians sämtliche Schriften* aus dem Lateinischen übersetzt v. H. Kellner 2 (Köln 1882) 417/507
- , *de spect.* : *Q. S. Fl. Tertulliani De spectaculis* herausgegeben v. E. Dekkers = *CChr. SL* 1 (1954) 225/53
Tertullians Über die Schauspiele ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 7 (1912) 101/36
- , *de test. an.* : *Q. S. Fl. Tertulliani De testimonio animae* herausgegeben v. R. Willems = *CChr. SL* 1 (1954) 174/83
Tertullian. Das Zeugnis der Seele (de testimonio animae) übersetzt v. J. H. Waszink = *Tertullian. Über die Seele. Über die Seele (de anima). Das Zeugnis der Seele (de testimonio animae). Vom Ursprung der Seele (de censu animae). Eingeleitet, übersetzt und erläutert* v. J. H. Waszink (Zürich-München 1980) 185/210 = *BAW. AC*
- , *de virg. vel.* : *Q. S. Fl. Tertulliani De virginibus velandis* herausgegeben v. E. Dekkers = *CChr. SL* 2 (1954) 1207/26
Tertullian. De virginibus velandis. Übersetzung, Einleitung, Kommentar. Ein Beitrag zur altkirchlichen Frauenfrage v. C. Stücklin (Frankfurt-Bern 1974) 13/73 = *EHS. T* 26
- , *Scorp.* : *Q. S. Fl. Tertulliani Scorpiae* herausgegeben v. A. Reifferscheid, G. Wissowa = *CChr. SL* 2 (1954) 1068/97
Tertullians Scorpiae oder Arznei gegen den Skorpionenstich ins Deutsche übersetzt v. H. Kellner = *BKV²* 24 (1915) 183/229
- Theodore von Cyrus, *haereticarum fabularum compendium*: *Beati Theodorei Episcopi Cyri haereticarum fabularum compendium* herausgegeben v. J. L. Schulze = *PG* 83 (1864) 335/556
- Trad. Ap.: *La tradition apostolique de Saint Hippolyte*. Essai de reconstitution par B. Botte (Münster 1963) = *LQF* 39

3 Literatur

- A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache* = (*ZKG* 68 (1957) 1/47 und) ders., *Sprache und Dogma*. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte herausgegeben v. G. Ruhbach (Gütersloh 1969) 24/70
- K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*. Eine dogmengeschichtliche Studie (Paderborn 1907) = *FChLDG* 6,4
- B. Aland, *Christentum, Bildung und römische Oberschicht*. Zum »Octavius« des Minucius Felix = H.-D. Blume, F. Mann (Hg), *Platonismus und Christentum*. Festschrift für H. Dörrie (Münster 1983) 11/30 = *JAC. E* 10

- , *Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre*. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis? = M. Krause (Hg), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th–13th 1975) (Leiden 1977) 148/81 = *NHS* 8
- , *Gnosis und Kirchenväter*. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums = dies. (Hg), *Gnosis. Festschrift für H. Jonas* (Göttingen 1978) 158/215
- , *Mani und Bardesanes*–Zur Entstehung des manichäischen Systems = A. Dietrich (Hg), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971 (Göttingen 1975) 123/43 = *AAWG. PH* 3,69
- , *Marcion-Versuch einer neuen Interpretation* = *ZThK* 70 (1973) 420/47
- K. Aland, *Augustin und der Montanismus* = ders., *Kirchengeschichtliche Entwürfe*. Alte Kirche. Reformation und Luthertum. Pietismus und Erweckungsbewegung (Gütersloh 1960) 149/64
- , *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie* = ders., *Kirchengeschichtliche Entwürfe*. Alte Kirche. Reformation und Luthertum. Pietismus und Erweckungsbewegung (Gütersloh 1960) 105/48
- C. Albeck, *Einführung in die Mischna* (Berlin-New York 1971) deutsche Übersetzung v. T. und P. Galewski = *SJ* 6
- R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund des Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien* (Göttingen 1986) = *FKDG* 38
- L. Alfonsi, *Motivi tradizionali del Giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Athenagora* = *VigChr* 7 (1953) 129/42
- B. Altaner, A. Stüber, *Patrologie*. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (Freiburg-Basel-Wien 1980)
- A. Amore, *Art. Saturninus* = *LThK* 9 (1964) 345
- C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus* = *ZNW* 44 (1952/53) 157/95
- , *Die Kirchen der alten Christenheit* (Stuttgart 1971) = *RM* 29,1/2
- , *Logos und Nomos*. Die Polemik des Kelso wider das Christentum (Berlin 1955) = *AKG* 30
- , »*Ubi tres, ecclesia est, licet laici.*« Kirchengeschichtliche Reflexionen zu einem Satz des Montanisten Tertullian = G. Müller, H. Schröer (Hg), *Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie*. Festschrift für G. Krause zum 70. Geburtstag (Berlin-New York 1982) 103/21
- S. Applebaum, *The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora* = S. Safrai, M. Stern (Hg), *The Jewish People in the First Century*. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions 1 (Assen (1974) 21974) 464/503 = *CRI* 1,1
- H. von Arnim, *Art. Epiktetos* = *RECA* 11 (1907) 126/32
- , *Leben und Schriften des Dio von Prusa*. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung (Berlin 1898)
- J.-P. Audet, *La Didachè*. Instructions des apôtres (Paris 1958) = *EtB*
- H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum*. Ein kritischer Beitrag zur religionsgeschichtlichen Behandlung des frühen Christentums = *Bib* 32 (1951) 237/62
- M. Baltes, *Art. Ammonios Sakkas* = *RAC Suppl.* 3 (1985) 323/32
- W. Barclay, *Educational Ideals in the Ancient World* (London (1959) 21961)
- O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*. 1. Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts (Freiburg 1902)
- G. Bardy, *Athènagore*. Supplique au sujet des chrétiens. Introduction et traduction (Paris 1943) = *SC* 3
- , *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris 1949) = *Théologie* 15
- , *Les écoles romaines au second siècle* = *RHE* 28 (1932) 501/32
- , *L'église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles* = *RevSR* 12 (1932) 1/28
- , *L'enseignement religieux aux premiers siècles* = *RAp* 66 (1938) 641/55. 67 (1938) 5/18
- , *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie* = *VivPen* 2 (1942) 80/109

- , *Aux origines de l'école d'Alexandrie* = *RSR* 27 (1937) 65/90
- L. W. Barnard, *Athenagoras. A study in second century Christian apologetic* (Paris 1972) = *ThH* 18
- , *Athenagoras' treatise on the Resurrection* = (*StTh* 30 (1976) 1/42 und) ders., *Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 242/88 = *Analecta Blatadon* 26
- , *Barnabas* 1,8 = *ET* 69 (1957/58) 239
- , *The Church in Rome in the first two centuries A. D.* = (*NTS* 10 (1963/64) 251/60 und) ders., *Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 131/80 = *Analecta Blatadon* 26
- , *The date of the epistle of Barnabas. A document of early egyptian christianity* = *JEA* 44 (1958) 101/7
- , *Early Syriac Christianity* = (*VigChr* 22 (1968) 161/75 und) ders., *Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 194/223 = *Analecta Blatadon* 26
- , *The embassy of Athenagoras* = *VigChr* 21 (1967) 88/92
- , *The epistle of Barnabas—a paschal homily* = *VigChr* 15 (1961) 8/22
- , *The heresy of Tatian* = (*JEH* 19 (1968) 1/10 und) ders., *Studies in Church history and patristics* (Thessaloniki 1978) 181/93 = *Analecta Blatadon* 26
- , *Justin Martyr. His Life and Thought* (Cambridge 1967)
- , *Justin Martyr in Recent Study* = *SJTh* 22 (1969) 152/64
- , *A Note on Barnabas* 6,8-17 = *StPatr* 4 (1961) 263/7
- , *The Philosophical and Biblical Background of Athenagoras* = J. Fontaine, C. Kannengiesser (Hg), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou* (Paris 1972) 3/16
- , *The problem of the epistle of Barnabas* = *CQR* 159 (1958) 211/30
- , *Saint Stephen and early Alexandrian christianity* = *NTS* 7 (1960/61) 31/45
- T. D. Barnes, *The Embassy of Athenagoras* = *JThS* 26 (1975) 111/4
- , *Tertullian. A Historical and Literary Study* (Oxford 1971)
- R. H. Barrow, *Plutarch and his times* (London 1967)
- J. B. Bauer, *Die Wortgeschichte von »Laicus«* = (*ZKTh* 81 (1959) 224/8 und) ders., *Scholia biblica et patristica* (Graz 1972) 269/74
- W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen (1934) 2²1964) = *BHTh* 10
- T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münster 1980) = *MBTh* 45
- , *Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers* = *StPatr* 17,2 (1982) 631/42
- , *Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche* = *RQ* 73 (1978) 137/51
- C. Bayer, *Tertullian zur Schulbildung der Christen: Welche Art des Unterrichts ist Gegenstand der Erörterungen im 10. Kapitel des Werkes De idololatria?* = *RQ* 78 (1983) 186/91
- C. Becker, *Der 'Octavius' des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik* (München 1967) = *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte* 1967,2
- W. Beltz, *Melchisedek-eine gnostische Initiationsliturgie* = *ZRGG* 33 (1981) 155/8
- E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums* = *ZNW* 43 (1950/51) 195/224
- D. van Berchem, *Tertullians »De pallio« und der Konflikt des Christentums mit dem Imperium Romanum* = (*MH* 1 (1944) 100/14 und) R. Klein (Hg), *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt 1971) 106/28 = *WdF* 267 (deutsche Übersetzung v. E. Pohlmann)
- J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Clemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie* (Leipzig 1968) = *ETHSt* 21
- J. Bernays, *Lucian und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus* (Berlin 1879)
- H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Christentum* = *NT* 3 (1959) 226/37
- , *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen* (Berlin 1961) = *TU* 76

- M. Bévenot, *Tertullian's thoughts about the christian »priesthood»* = A. J. de Smedt, P. de Cloedt (Hg), *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgia E. Dekkers XII lustra complenti oblata 1* (Brugge 1975) 125/37 = IP 10
- H. W. Beyer, *Art. κατηγέω* = ThWNT 3 (1938) 638/40
- U. Bianchi, *Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?* = VigChr 21 (1967) 141/9
- W. A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (Berlin-New York 1978) = PTS 21
- H. Bietenhard, *Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten* = ThZ 4 (1948) 174/92
- M. Billerbeck, *Epiket. Vom Kynismus*. Herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar (Leiden 1978) = PhAnt 34
- G. A. Bisbee, *The Acts of Justin Martyr: A Form-Critical Study* = SecCent 3 (1983) 129/57
- A. Böhlig, *Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums* = C. J. Bleeker, S. G. F. Brandon, M. Simon (Hg), *Ex orbe religionum. Studia G. Widengren oblata 1* (Leiden 1972) 389/400 = SHR 21
- , *Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi* = A. Böhlig, F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden 1975) 9/53 = GOF 6,2
- S. F. Bonner, *Education in ancient Rome. From the elder Cato to the younger Pliny* (Berkeley-Los Angeles 1977)
- N. Bonwetsch, *Über die Schrift des Methodius von Olympus »Vom Aussatz»* = Abhandlungen A. von Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern (München 1898) 29/53
- , *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht* (Bonn 1878)
- , *Die Theologie des Methodius von Olympus* (Berlin 1903) = AGWG. PH 7,1
- W. B. Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis* (Göttingen 1884)
- M. Borret, *Origène. Contre Celse.* Introduction, texte critique, traduction et notes. 1. Livres 1 et 2 (Paris 1967) = SC 132
- B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (Münster 1963) = LQF 39
- W. Boussel, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom.* Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus (Göttingen 1915) = FRLANT 23
- G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford 1969)
- R. Brändle, *Die Ethik der »Schrift an Diognet».* Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts (Zürich 1975) = ATHANT 64
- , *Das Mysterium des christlichen Gottesdienstes.* Anmerkungen zur Ethik des sogenannten Diognetbriefes = StPatr 13 (1971) 131/7
- W. Brandmüller, *Laien auf der Kanzel.* Ein Gegenwartsproblem im Licht der Kirchengeschichte = ThGl 63 (1973) 321/42
- R. Braun, *»Deus Christianorum».* Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien (Paris 1962) = PFLA 41
- , *Un nouveau Tertullien: Problèmes de biographie et de chronologie* = REL 50 (1972) 67/84
- , *Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la 'Passio Perpetuae'* = VigChr 33 (1979) 105/17
- , *Le problème des deux livres du De cultu feminarum de Tertullien. Un ouvrage homogène ou deux écrits distincts?* = StPatr 7 (1966) 133/42
- P. Brezzi, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane* (Roma 1950)
- L. A. Brighton, *The Ordination of Women: A Twentieth-Century Gnostic Heresy?* = Concordia Journal 8 (1982) 12/8
- R. van den Broek, *Niet-gnostisch Christendom in Alexandrie voor Clemens en Origenes* = NedThT 33 (1979) 287/99
- E. W. Brooks, *The ordination of the early bishops of Alexandria* = JThS 2 (1901) 612 f.
- N. Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike* = K. Kertelge (Hg), *Mission im Neuen Testament* (Freiburg-Basel-Wien 1982) 190/237 = QD 93

- , *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems* = *Kairos* 14 (1972) 161/87
- , *Evangelium und Kultur in der Spätantike* = A. Paus (Hg), *Kultur als christlicher Auftrag heute* (Kevelaer-Graz-Wien-Köln 1981) 247/304
- , *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme* (Salzburg 1966) = *SPS* 1
- , *Offenbarung-gnostisch und christlich* = *StZ* 182 (1968) 105/17
- , *Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7, 7b/Lk 11,9b* = P. Hoffmann, N. Brox, W. Pesch (Hg), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für J. Schmid* (Freiburg-Basel-Wien 1973) 17/36
- H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrhunderten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* (Mainz 1904) = *FChLDG* 4,1.2
- I. Bruns, *De schola Epicteti* (Kiel 1897)
- J. E. Bruns, *Philo Christianus. The Debris of a Legend* = *HThR* 66 (1973) 141/5
- F. C. Burkitt, *The oldest MS of St. Justin's martyrdom* = *JThS* 11 (1910) 61/6
- , *Urchristentum im Orient* (Tübingen 1907) Original: Early eastern Christianity (London 1904) deutsche Übersetzung v. E. Preuschen
- R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du 3ème siècle* (Paris 1935) = *ETH*
- H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* = ((Tübingen 1930) = *SGV* 149 und) ders., *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge* (Tübingen 1960) 290/317
- , *Griechische Kirchenväter* (Berlin-Köln-Mainz-Stuttgart (1955) ⁶1981)
- , *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen (1953) ²1963) = *BHTH* 14
- , *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (1960) ⁵1983)
- , *Lehrerreihen und Bischofsreihen im zweiten Jahrhundert* = W. Schmauch (Hg), *In memoria E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951) 240/9
- , *Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche* = ((Tübingen 1959) = *SGV* 222 und) ders., *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge* (Tübingen 1960) 157/79
- H. Cancik, *Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus* = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie als Politische Theologie. 2. Gnosis und Politik* (München-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 163/84
- B. Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome* = *RThAM* 5 (1933) 129/54
- W. Capelle, H. I. Marrou, *Art. Diatribe* = *RAC* 3 (1957) 990/1009
- H. J. Carpenter, *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries* = *JThS* 14 (1963) 294/310
- P. Carrington, *The Early Christian Church. 2. The Second Christian Century* (Cambridge 1957)
- L. Cerfaux, *Art. Bardesanes* = *RAC* 1 (1950) 1180/6
- H. Chadwick, *Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen* (Oxford 1966).
- , *Philo and the beginnings of Christian thought* = A. H. Armstrong (Hg), *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy* (Cambridge 1967) 133/92
- J. Christes, *Bildung und Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike* (Darmstadt 1975) = *EdF* 37
- A. J. Clark, *Child and School in the Early Church* = *CER* 66 (1968) 468/79
- G. W. Clarke, *The Date of the Oration of Tatian* = *HThR* 60 (1967) 123/6
- M. L. Clarke, *Higher education in the ancient world* (London 1971)
- L. Cohn, *Prolegomena = Pilonis Alexandrini opera quae supersunt herausgegeben v. L. Cohn, P. Wendland* 1 (Berlin 1896) I/LXXXIX
- W. Coleborne, *The Shepherd of Hermas. A Case for Multiple Authorship and Some Implications* = *StPatr* 10 (1970) 65/70
- C. Colpe, *Art. Gnosis. 2. Gnostizismus* = *RAC* 11 (1981) 537/659
- , *Die gnostische Anthropologie zwischen Intellektualismus und Volkstümlichkeit* = P. Nagel (Hg), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle 1979) = *WBHW*

- , *Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien* = A. M. Ritter (Hg), *Kerygma und Logos*. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für C. Andresen zum 70. Geburtstag (Göttingen 1979) 89/107
- J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Paris 1956)
- Y. Congar, *Bref historique des formes du »magistère« et de ses relations avec les docteurs* = *RSPTh* 60 (1976) 99/112
- L. W. Countryman, *Tertullian and the Regula Fidei* = *SecCent* 2 (1982) 208/27
- J. K. Coyle, *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church* = *EeT* 15 (1984) 23/43
- H. Crouzel, *L'École d'Origène à Césarée*. Postscriptum à une édition de Grégoire le Thaumaturge = *BLE* 71 (1970) 15/27
- , *Notes critiques sur Origène* = *BLE* 59 (1958) 3/8
- , *Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Sakkas* = *BLE* 57 (1956) 193/214
- O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme (Paris 1930)
- R. A. Culpepper, *The Johannine school. An evaluation of the Johannine-school hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools* (Missoula 1975) = *SBLDS* 26
- J. Daniélou, R. du Charlat, *La catéchèse aux premiers siècles* (Paris 1968)
- E. Dassmann, *Charakter indelebilis. Anmaßung oder Verlegenheit?* (Köln 1973) = *Kölner Beiträge* 11
- J. E. Davison, *Spiritual gifts in the Roman Church. I Clement, Hermas and Justin Martyr* (Iowa City 1981)
- G. Deussen, *Weisen der Bischofswahl im 1. Clemensbrief und in der Didache* = *ThGl* 62 (1972) 125/35
- M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas* (Tübingen 1923) = *HNT*. Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter 4
- G. F. Diercks, *Q. Septimius Florens Tertullianus De oratione*. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar (Bussum 1947)
- A. Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus* = A. Stüber, A. Hermann (Hg), *Mullus*. Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 60/70 = *JAC. E* 1
- J. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220* (London 1977)
- G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*. Bishop and Martyr (London 1937) Reissued with corrections preface and bibliography by H. Chadwick (London 1968)
- E. R. Dodds, *Numenios und Ammonios* = (*Etretiens sur l'Antiquité classique* 5 (1960) 4/32 und) C. Zintzen (Hg), *Der Mittelplatonismus* (Darmstadt 1981) 488/517 = *WdF* 70 (deutsche Übersetzung v. R. Nickel)
- K. Döring, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Wiesbaden 1979) = *Hermes. E* 42
- H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins* = (*Hermes* 83 (1955) 439/77 und) ders., *Platonica minoria* (München 1976) 324/60 = *STA* 8
- , *Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die »Griechische Weisheit« (= Platonismus) dar?* = *ThPh* 56 (1981) 1/46
- , *Art. Ammonios Sakkas* = *TRE* 2 (1977) 463/71
- , *L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr.* = (*Kairos* 15 (1973) 24/35 und) ders., *Platonica minoria* (München 1976) 310/23 = *STA* 8
- , *Rez. C. Andresen, Logos und Nomos* = (*Gn* 29 (1957) 185/96 und) ders., *Platonica minoria* (München 1976) 263/74 = *STA* 8
- N. Drazin, *History of Jewish Education from 515 B. C. E. to 220 C. E.* (Baltimore 1940) (repr. New York 1979)
- H. J. W. Drijvers, *Art. Bardesanes* = *TRE* 5 (1980) 206/12
- , *Art. Edessa* = *TRE* 9 (1982) 277/88

- , *Athleten des Geistes*. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie als Politische Theologie*. 2. *Gnosis und Politik* (Münchener-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 108/20
- , *Bardaišan, die Bardaišaniten und die Ursprünge des Gnostizismus* = U. Bianchi (Hg), *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e discussioni (Leiden 1967) 307/14 = *SHR* 12
- , *Bardaišan of Edessa* (Assen 1966) = *SSN* 6
- , *Bardaišan of Edessa and the Hermetica*. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his time = *JEOL* 21 (1969/70) 190/210
- , *Bardaišan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr.* = A. Dietrich (Hg), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971 (Göttingen 1975) 109/22 = *AAWG. PH* 3,69
- , *Rechtgläubigkeit und Ketzeri im ältesten syrischen Christentum* = *OrChrA* 197 (1974) 291/310
- D. R. Dudley, *A history of cynicism from Diogenes to the 6th century A. D.* (London 1937) (repr. Hildesheim 1967)
- H. Duensing, *Die dem Clemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit* = *ZKG* 63 (1950/51) 166/88
- , *Epistula Apostolorum* = E. Hennecke, W. Schneemelcher (Hg), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 1. Evangelien (Tübingen 1959) 126/55
- M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*. Recherche historique sur L'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313 (Paris 1962) = *ParMiss* 4
- J. Dummer, *Die Gnostiker im Bilde ihrer Gegner* = P. Nagel (Hg), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle 1979) 241/51 = *WBHW*
- B. S. Easton, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*. Translated into English with Introduction and Notes (Cambridge 1934)
- B. Ehlers, *Bardesanes von Edessa. Ein syrischer Gnostiker*. Bemerkungen aus Anlaß des Buches von H. J. W. Drijvers, *Bardaišan of Edessa* = *ZKG* 81 (1970) 334/51
- A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer*, Ihre Aufgaben und ihre Leistungen (München 1932)
- A. A. T. Ehrhardt, *Judeo-Christians in Egypt, the Epistula Apostolorum and the Gospel to the Hebrews* = *StEv* 3 (1964) 360/82
- A. Ehrhardt, *Justin Martyr's Two Apologies* = *JEH* 4 (1953) 1/12
- W. Eltester, *Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum Diognetbrief* = *ZNW* 61 (1970) 278/93
- M. Elze, *Tatian und seine Theologie* (Göttingen 1960) = *FKDG* 9
- R. B. Eno, *Authority and Conflict in the Early Church* = *EeT* 7 (1976) 41/60
- D. van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux-Paris 1933) = *Universitas Catholica Lovaniensis* 2,25
- A. Faivre, *Clerc-laïc. Histoire d'une frontière* = *RevSR* 57 (1983) 195/220
- , *Les fonctions ecclésiales dans les écrits pseudo-clémentines* = *RevSR* 50 (1976) 97/111
- , *Fonctions et premières étapes du cursus clérical. Approche historique et institutionnelle dans l'église ancienne* (Lille 1975)
- J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*. Contribution à l'étude des rapports du Christianisme et de l'Hellenisme à la fin du troisième siècle (Paris 1929)
- E. Fascher, *Jesus der Lehrer*. Ein Beitrag zur Frage nach dem »Quellort der Kirchenidee« = *ThLZ* 79 (1954) 325/42
- , *Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien* = Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht (Berlin 1961) 193/207 = *TU* 77
- W. Fausch, *Die Einleitungskapitel zum »Octavius« des Minucius Felix*. Ein Kommentar (Zürich 1966)
- L. Fendt, *Gnostische Mysterien*. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes (München 1922)
- A. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 1. L'astrologie et les sciences occultes (Paris (1942) 1950). 2. Le Dieu cosmique (Paris 1949) = *EtB*

- E. Fink-Dendorfer, *Conversio*. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche (Frankfurt-Bern-New York 1986) = *RStTh* 33
- H. A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy*. A Study of Epicurea and Rhetorica in early Midrashic writings (Leiden 1973) = *StPB* 21
- M. L. Fitzgerald, *The Apologists and Evangelisation* = *ED* 22 (1969) 481/520
- W. Foerster, *Die Grundzüge der ptolemaischen Gnosis* = *NTS* 6 (1959/60) 16/31
- P. Franchi de' Cavalieri, *Note Agiografiche* 2. Gli Atti di S. Giustino = *StT* 8 (1902) 23/36
—, *Note Agiografiche* 6. Di una nuova recensione del Martirio dei ss. Carpo, Papilo e Agatonice = *StT* 33 (1920) 1/45
—, *Note Agiografiche* 8. La passio dei martiri Abitinensi = *StT* 65 (1935) 1/71
- A. Frank, *Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche* (München 1975)
- J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972)
- W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. A Study of a Conflict from the Macabees to Donatus (Oxford 1965)
- R. Freudberger, *Die Acta Justini als historisches Dokument* = K. Beyschlag, G. Maron, E. Wölfel (Hg), *Humanitas-Christianitas*. W. von Loewenich zum 65. Geburtstag (Witten 1968) 24/31
- J. Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung*. Die gnostische Naassenerschrift (Leiden 1984) = *NHS* 19
- L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine 1-4* (Leipzig ¹⁰1921-23) herausgegeben v. G. Wissowa (repr. Aalen 1964)
- A. Fridh, *Le problème de la passion des Saintes Perpétue et Félicité* (Göteborg 1968) = *SGLG* 26
- G. Friedrich, *Art. Χῆραξ* = *ThWNT* 3 (1938) 682/717
- H.-G. Gaffron, *Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens*. Bemerkungen zur »Epistula ad Rheginum« = G. Bornkamm, K. Rahner (Hg), *Die Zeit Jesu*. Festschrift für H. Schlier (Freiburg-Basel-Wien 1970) 218/27
—, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente* (Bonn 1969)
- J. Gassner, *Philosophie und Moral bei Gellius* = *Serta Philologica Aenipontana* 2 (1971) 197/235
- O. von Gebhardt, *Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex*, Paris. Gr. 451 = *TU* 1,3 (1883) 154/96
- J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes* (Heidelberg 1909)
—, *Sokrates und das alte Christentum* (Heidelberg 1908)
—, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlin 1907)
- H. von Geisau, *Art. M. Minucius Felix* = *RECA Suppl.* 11 (1968) 952/1002. 1365/78
- J. D. Gereboff, *Rabbi Tarfon*. The Tradition, The Man, and Early Rabbinism (Brown University, Rhode Island 1977)
- B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (Uppsala 1961) englische Übersetzung v. E. J. Sharpe = *ASNU* 22
- S. Giet, *Hermas et les pasteurs*. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas (Paris 1963)
—, *Les Trois auteurs de Pasteur d'Hermas* = *StPatr* 8 (1966) 10/23
- A. H. Goldfahn, *Justinus Martyr und die Agada* (Breslau 1870 und) = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 22 (1878) 49/60. 104/15. 145/53. 193/202. 257/69
- J. Goldin, *A Philosophical Session in a Tannaite Academy* = *Tr* 21 (1965) 1/21
—, *Several Sidelights of a Torah Education in Tannaite and Early Amorical Times* = C. J. Bleeker, S. G. F. Brandon, M. Simon (Hg), *Ex orbe religionum. Studia G. Widengren oblatae* 1 (Leiden 1972) 176/91 = *SHR* 21
- E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences (Jena 1923) (repr. Amsterdam 1968)
- L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche (Gütersloh 1954) = *BFChTh* 2,55

- C. Gore, *On the Ordination of the early bishops of Alexandria* = *JThS* 3 (1902) 278/82
 R. Goulet, *Porphyrius, Ammonius, les deux Origène et les autres ...* = *RHPhR* 57 (1977) 471/96
 R. M. Grant, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras* = *HThR* 47 (1954) 121/9
 —, *Christen als Bürger im Römischen Reich* (Göttingen 1981) Original: Early Christianity and society (San Francisco 1977) deutsche Übersetzung v. M. Mühlberg
 —, *The chronology of the Greek apologists* = *VigChr* 9 (1955) 25/33
 —, *The Date of Tatian's Oration* = *HThR* 46 (1953) 99/101
 —, *The Heresy of Tatian* = *JThS* 5 (1954) 62/8
 —, *Notes on Gnosis* = *VigChr* 11 (1957) 145/51
 —, *Studies in the apologists* = *HThR* 51 (1958) 123/34
 —, *Tatian (Or. 30) and the Gnostics* = *JThS* 15 (1964) 65/9
 H. A. Green, *Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation* = *JRH* 12 (1982/83) 109/24
 G. Gropo, *Commodiano e la comunità cristiana. Spunti di catechesi ecclesiologica* = S. Felici (Hg), *Ecclesiologia e catechesi patristica. »Sentirsi Chiesa«.* Convegno di studio e aggiornamento Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Facoltà di Lettere cristiane e classiche) Roma, 6-8 marzo 1981 (Roma 1982) 187/212
 R. Gryson, *The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church* = *JES* 19,2 (1982) 176/87
 C. Guasco, *La Scuola di Clemente Alessandrino* = *Sophia* 26 (1958) 115/7
 R. Günther, *Bardesanes und die griechische Philosophie* = *AAH* 26 (1978) 15/20
 A. Gwynn, *Roman Education. From Cicero to Quintilian* (Oxford 1926)
 W. Haase (Hg), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Principat. 21,1. Religion. Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus* (Berlin-New York 1984)
 P. Hadot, *Antike Methodik der geistigen Übungen im Frühchristentum* = E. Olshausen (Hg), *Das Christentum in der antiken Welt* (Stuttgart 1981) 31/62 = *Humanistische Bildung* 4
 A. de Halleux, *Les ministères dans la Didachè* = *Irén* 53 (1980) 5/29
 A. Hamman, *Die ersten Christen* (Stuttgart 1985) Original: La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197) (Paris 1971) deutsche Übersetzung v. K. Schmidt
 R. P. C. Hanson, *Was Origen Banished From Alexandria?* = *StPatr* 17,2 (1982) 904/6
 —, *Art. Amt. 5. Alte Kirche* = *TRE* 2 (1978) 533/52
 R. Harder, *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom* = (*Antike* 5 (1929) 291/316 und) ders., *Kleine Schriften* herausgegeben v. M. Marg (München 1960) 330/53
 A. von Harnack, *Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom* = *TU* 28,2 (1905) 1/5
 —, *Die Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig 1910) (repr. Darmstadt 1978)
 —, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450* = *TU* 39,1 (1913) 47/98
 —, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes.* 1. Hexateuch und Richterbuch (Leipzig 1918) = *TU* 42,3. 2. Die beiden Testamente mit Ausschluss des Hexateuchs und des Richterbuchs (Leipzig 1919) = *TU* 42,4
 —, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Leipzig (1884) 1893) = *TU* 2,1.2
 —, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott.* Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche ((Leipzig (1921) 1924) = *TU* 45). Neue Studien zu Marcion ((Leipzig 1923) = *TU* 44,4) (repr. Darmstadt 1960)
 —, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 1. Die Mission in Wort und Tat* (Leipzig (1902) 1924)
 —, *Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der Alten Kirche* (Leipzig 1912) = *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* 5
 —, *Die pseudoclementinischen Briefe der virginate und die Entstehung des Mönchthums* = *SPAW* 21 (1891) 361/85
 —, *Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen* (Leipzig 1886) = *TU* 2,5
 —, *Rhodon und Apelles* = Geschichtliche Studien A. Hauck zum 70. Geburtstage dargebracht (Leipzig 1916) 39/51

- , *Sokrates und die alte Kirche* (Gießen 1900 und) = ders., *Reden und Aufsätze* 1 (Gießen 1903) 21906) 27/48
- D. J. Harrington, *The Reception of Walter Bauer's „Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity“ during the last decade* = *HThR* 73 (1980) 289/98
- E. Hatch, *Griechentum und Christentum*. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche (Freiburg 1892) deutsche Übersetzung v. E. Preuschen.
- G. F. Hawthorne, *Tatian and his Discourse to the Greeks* = *HThR* 57 (1964) 161/88
- P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria)*. Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum (Münster 1908) = *ATA* 1,1-2
- M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr. (Tübingen 1969) 21973)
- B. L. Hijmans, "ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' Educational System" (Assen 1959)
- B. P. Hillyard, *Plutarch: De audiendo. A Text and Commentary* (New York 1981)
- M. Hirschberg, *Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche*. Ein Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis (Berlin 1944)
- R. Hirzel, *Plutarch* (Leipzig 1912) = *Das Erbe der Alten* 4
- E. Hoffmann-Aleith, *Art. Pantainos* = *RECA* 36,2 (1949) 684 f.
- M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (Berlin 1966) = *TU* 96
- R. J. Hoffmann, *De Statu Feminarum: The Correlation Between Gnostic Theory and Social Practice* = *EeT* 14 (1983) 293/304
- F. Hofmann, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien* = *Vitae et veritati*. Festgabe für K. Adam (Düsseldorf 1956) 11/27
- H. H. Holzfelder, Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie = *ZNW* 68 (1977) 48/66. 231/51
- K. Holl, *Epiphanius. Ancoratus und Panairon*. 2. Panairon haer. 34-64 (Leipzig 1922) = *GCS* 31
- H. J. Holtzmann, *Die Katechese in der alten Kirche* = Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage gewidmet (Freiburg 1892) 59/110
- M. Hornschuh, *Die Anfänge des Christentums in Ägypten* (Bonn 1959)
- , *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule* = *ZKG* 71 (1960) 1/25. 193/214
- , *Studien zur Epistula Apostolorum* (Berlin 1965) = *PTS* 5
- D. K. House, *The life of Sextus Empiricus* = *CQ* 30 (1980) 227/38
- N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum*. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Kopenhagen 1966) = *AThD* 9
- , *Tryphon und Tarphon* = *STh* 10 (1956) 77/88
- J. Ibáñez Ibáñez, F. Mendoza Ruiz, *La figura del „didascalos“ en la literatura cristiana primitiva* = *Teología del Sacerdocio*. 4. Escritos sobre el carácter sacerdotal (Burgos 1974) 1/24
- J. Irmscher, *Die Pseudelementinen* = E. Hennecke, W. Schneemelcher (Hg), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 2. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen 1964) 373/98
- W. Jaeger, *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen 1-3 (Berlin 1936-44) 41959)
- , *Paideia Christi* = (*ZNW* 50 (1959) 1/14 und) H.-T. Johann (Hg), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (Darmstadt 1976) 487/502 = *WdF* 377
- H. Janssen, *Kultur und Sprache*. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian (Nijmegen 1938) = *LCP* 8
- R. Joly, *Christianisme et Philosophie*. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle (Brüssel 1973)
- , *Hermas. Le Pasteur*. Introduction, texte critique, traduction et notes (Paris 1958) = *SC* 53
- , *Hermas et le Pasteur* = *VigChr* 21 (1967) 201/18

- F. S. Jones, *The Pseudo-Clementines. A History of Research* = *SecCent* 2 (1982) 1/33.63/96
- M. Jourjon, *Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique* = *LV(L)* 65 (1963) 37/42
- J. Juster, *Les juifs dans l'empire romaine. Leur condition juridique, économique et sociale* 1-2 (Paris 1914)
- K. Kastner, *War Tertullian Priester?* = *Wissenschaftliche Beilage zur Germania* 22 (1911) 173/5
- H. Kellner, *Allgemeine Einleitung zu Tertullians ausgewählten Schriften* = *BKV²* 7 (1912) VII/XLVI
- E. W. Kemp, *Bishops and Presbyters at Alexandria* = *JEH* 6 (1955) 125/42
- P. Keresztes, *The Literary Genre of Justin's First Apology* = *VigChr* 19 (1965) 99/110
- P. Keseling, *Art. Athenagoras* = *RAC* 1 (1950) 881/8
- F. H. Kettler, *Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius* = A. M. Ritter (Hg), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für C. Andresen zum 70. Geburtstag* (Göttingen 1979) 322/8
- , *War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?* = J. Fontaine, C. Kannengiesser (Hg), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou* (Paris 1972) 327/34
- H. G. Kippenberg, *Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropologie* = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie als Politische Theologie. 2. Gnosis und Politik* (München-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 121/40
- , *Intellektualismus und antike Gnosis* = W. Schluchter (Hg), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik* (Frankfurt 1981) 201/18 = *stw* 340
- , *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus* = *Numen* 17 (1970) 211/31
- J. Klein, *Tertullian. Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Moral und ihrer Systembildung* (Düsseldorf 1940) = *Abhandlungen aus Ethik und Moral* 15
- R. Klein, *Tertullian und das römische Reich* (Heidelberg 1968) = *BKAW* 2,22
- A. F. J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien* (Neukirchen-Vluyn 1965) deutsche Übersetzung v. M. Hornschuh = *NStB* 5
- A. Knauber, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea* = *MThZ* 19 (1968) 182/203
- , *Der »Didaskalos« des Clemens von Alexandrien* = *StPatr* 16 (1985) 175/85
- , *Franz Overbecks »Anfänge der patristischen Literatur« und das »Unternehmen des Clemens von Alexandrien* = *RQ* 73 (1978) 152/73
- , *Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien* = *MThZ* 23 (1972) 311/34
- , *Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω-catechizo* = *ORPB* 68 (1967) 291/304
- , *Katechetenschule oder Schulcatechumenat? Um die rechte Deutung des »Unternehmens« der ersten großen Alexandriner* = *TThZ* 60 (1951) 243/66
- , *Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jahrhunderts* = P. Granfield, J. A. Jungmann (Hg), *Kyriakon. Festschrift J. Quasten* 1 (Münster 1970) 289/308
- R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe* (Tübingen 1920) = *HNT*. Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter 1
- , *Das Nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians* (Tübingen 1905)
- H. Koch, *Art. Origenes* = *RECA* 18,1 (1942) 1036/59
- H. Koch, *War Clemens von Alexandrien Priester?* = *ZNW* 20 (1921) 43/8
- , *War Tertullian Priester?* = *HJ* 28 (1907) 95/103
- , *Tertullian und der römische Presbyter Florinus* = *ZNW* 13 (1912) 59/83
- , *Tertullians Laienstand* = *ZKG* 35 (1914) 1/8
- , *Tertullianisches II* = *ThStKr* 103 (1931) 95/114
- H. Köster, *Das Ziel und die Reichweite von »Entwicklungslien«* = H. Köster, J. M. Robinson, *Entwicklungslien durch die Welt des frühen Christentums* (Tübingen 1971) 251/61
- B. Kötting, *Amt und Verfassung in der Alten Kirche* = W. Pesch, B. Kötting, P. V. Dias, N. Greinacher, A. Bäumer, *Zum Thema Priesteramt* (Stuttgart 1970) 25/53
- , *Art. Genossenschaft, christliche* = *RAC* 10 (1978) 142/52

- J. Kolberg, *Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians* (Braunsberg 1886)
- K. Koschorke, *Gnostic instructions on the organization of the congregation. The Tractate Interpretation of Knowledge from CG XI* = B. Layton (Hg), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. 2. Sethian Gnosticism* (Leiden 1981) 757/69 = *SHR* 41
- , *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung*. Zum Thema Amt und Geist im frühen Christentum = *ZThK* 76 (1979) 30/60
- , *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate »Apokalypse des Petrus« (*NHC VII,3*) und »Testimonium Veritatis« (*NHC IX,3*) (Leiden 1978) = *NHS* 12
- , *„Suchen und Finden“ in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum* = *WuD* 14 (1977) 51/65
- H. Kraft, *Die Anfänge des geistlichen Amtes* = *ThLZ* 100 (1975) 81/98
- , *Gnostisches Gemeinschaftsleben*. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen häretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts (Heidelberg 1950)
- R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache* (New York 1965) = *ApFath* 3
- M. Krause, *Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum* = ders. (Hg), *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Eight International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 3rd-8th 1979) (Leiden 1981) 47/65 = *NHS* 17
- , *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi*. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum = A. Stuiber, J. Hermann (Hg), *Mullus. Festschrift T. Klauser* (Münster 1964) 215/23 = *JAC. E* 1
- , *Die Sakramente in der Exegese über die Seele* = J.-É. Ménard (Hg), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions*. Strasbourg, 23-25 octobre 1974 (Leiden 1975) 47/55 = *NHS* 7
- L. Krestan, *Art. Commodianus* = *RAC* 3 (1957) 248/52
- G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese* = (*ZThK* 61 (1964) 27/67 und) K. S. Frank (Hg), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche* (Darmstadt 1975) 129/80 = *WdF* 409
- , *Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche* = H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. 1. Die alte Kirche* (München 1974) 94/128
- , *Jesus Christus in der Theologie des Clemens von Alexandrien* (Heidelberg 1950)
- , *Origenes* = H. Fries, G. Kretschmar (Hg), *Klassiker der Theologie* 1 (München 1981) 26/43
- F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin 1961) = *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft* 30
- R. C. Kukula, *Tatians Rede an die Bekenner des Griechentums eingeleitet und übersetzt* = *BKV*² 12 (1913) 175/257
- P. de Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?* = *BALAC* 3 (1913) 161/77
- K. Lake, *The Shepherd of Hermas and Christian Life in Rome in the Second Century* = *HThR* 4 (1911) 25/46
- P. Lampe, *Die stadtömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (Tübingen 1987) = *WUNT* 2,18
- G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Milano 1973) = *Studi e testi per un Corpus Iudiciorum* 1
- H. Langerbeck, *Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis*. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandria und Origenes = ders., *Aufsätze zur Gnosis*. Aus dem Nachlaß herausgegeben v. H. Dörrie (Göttingen 1967) 38/82 = *AAWG. PH* 3,69
- , *Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165* = ders., *Aufsätze zur Gnosis*. Aus dem Nachlaß herausgegeben v. H. Dörrie (Göttingen 1967) 167/79 = *AAWG. PH* 3,69
- , *Die Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonius Sac-*

- cas = ders., Aufsätze zur Gnosis.* Aus dem Nachlaß herausgegeben v. H. Dörrie (Göttingen 1967) 146/66 = *AAWG. PH* 3,69
- B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi*. Edited with Translation and Commentary (Missoula 1979) = *Harvard Dissertations in Religion* 12
- , *Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection* = B. Barc (Hg), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Québec-Louvain 1981) 190/217 = *BCNH. SE* 1
- G. Lazzati, *Gli atti di S. Giustino Martiri* = *Aevum* 27 (1953) 473/97
- , *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*. Con appendice di testi (Torino 1956)
- J. Lebreton *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne de III^e siècle* = *RHE* 19 (1923) 481/506
- , *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième* = *RSR* 24 (1934) 129/64
- M. Lechner, *Erziehung und Bildung in der griechisch-römischen Antike* (München 1933)
- J. Lécuyer, *Le problème des consécrations épiscopales dans l'Eglise d'Alexandrie* = *BLE* 65 (1964) 241/57
- , *La succession des évêques d'Alexandrie aux premiers siècles* = *BLE* (1969) 81/99
- F. Lehmann, *Die Katechetenschule zu Alexandria* (Leipzig 1896)
- A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'église*. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacones (Paris 1971) = *LeDiv* 68
- H. J. Leon, *The Jews of ancient Rome* (Philadelphia 1960)
- H. Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte* (= *ZWTh* 55 (1914) 97/153 und) K. Kertelge (Hg), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Darmstadt 1977) 93/143 = *WdF* 439
- , *Geschichte der Alten Kirche. 2. Ecclesia catholica* (Berlin-Leipzig 1936)
- S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford 1971) = *OTM*
- B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (München 1969) = *RKAMW* 1
- E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament* (Göttingen 1951)
- J. Lortz, *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts* = A. M. Koeniger (Hg), *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur. Festgabe A. Ehrhard zum 60. Geburtstag* (Bonn-Leipzig 1922) 301/27
- , *Tertullian als Apologet 1-2* (Münster 1927/28) = *MBTh* 9,10
- G. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion. II. Ptolemäus und Justin* = *ZNW* 70 (1979) 86/114
- G. W. MacRae, *Prayer and Knowledge of Self in Gnosticism* = ders. (Hg), *Prayer in Late Antiquity and in Early Christianity* (Jerusalem 1981) 97/114
- J.-P. Mahé, *Hermès en haute-égypte. 1. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* (Québec 1978). Le fragment du discours parfait et les définitions hermétiques arméniennes (*NHC VI, 8,8a*) (Québec 1982) = *BCNH. ST* 3,7
- M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, R. McL. Wilson, J. Zandee, *De Resurrectione. Epistula ad Rheginum* (Zürich-Stuttgart 1963)
- H. I. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung* (Paderborn-München-Wien-Zürich 1982) Original: Saint Augustin et la fin de la culture antique (Paris 1938) deutsche Übersetzung v. L. Wirth-Poelchau
- , *A Diognète, Introduction, Edition critique, traduction et commentaire* (Paris 2¹⁹⁶⁵) = *SC* 33²
- , *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (München 1977) Original: Histoire de l'éducation dans l'antique (Paris (1948) ³1955) deutsche Übersetzung v. C. Beumann.
- J. Martin, *Der priesterliche Dienst. 3. Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1972) = *QD* 48
- L. H. Martin, *The Anti-Philosophical Polemic and Gnostic Soteriology in »The Treatise on the Resurrection«* (*CG* I,3) = *Numen* 20 (1973) 20/37

- , *The Epistle to Reginos: Translation, Commentary and Analysis* (Claremont Graduate School and University Center 1972)
- , »The Treatise on the Resurrection« (CG I, 3) and Diatribe Style = *VigChr* 27 (1973) 277/80
- W. Maurer, *Kirche und Synagoge*. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte (Stuttgart 1953)
- J. R. McRay, *Charismata in the Second Century* = *StPatr* 12 (1975) 232/7
- M. Mees, *Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Clemens von Alexandria* = *Lat* 50 (1984) 114/26
- , *Rechtgläubigkeit und Häresie nach Clemens von Alexandria* = *Aug* 25 (1985) 723/34
- A. Méhat, *Art. Clemens von Alexandria* = *TRE* 8 (1981) 101/13
- , *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966) = *PatSor* 7
- , *Les ordres d'enseignement chez Clément d'Alexandrie et Sénèque* = *StPatr* 2 (1957) 351/7
- , »Vraie« et »fausse« gnose d'après Clément d'Alexandrie = B. Layton (Hg), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. 1. The school of Valentinus (Leiden 1980) 426/33 = *SHR* 41
- P. Meinhold, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief* = *ZKG* 59 (1940) 255/303
- J.-É. Ménard, *La Gnose et les textes de Nag Hammadi* = B. Barc (Hg), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Québec-Louvain 1981) 3/17 = *BCNH. SE* 1
- , *Normative Self-Definition in Gnosticism* = E. P. Sanders (Hg), *Jewish and Christian Self-Definition*. 1. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries (Philadelphia 1980) 134/50
- , *Le Traité sur la Résurrection (NH I,4)*. Texte établi et présenté (Québec 1983) = *BCNH. ST* 12
- M. Meslin, *Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains* = J. Fontaine, C. Kannengiesser (Hg), *Epektasis*. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou (Paris 1972) 139/53
- H.-J. Mette, *ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ* = (*Gym* 67 (1960) 300/7 und) H.-T. Johann (Hg), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (Darmstadt 1976) 31/41 = *WdF* 377
- L. Millar, *Christian Education in the First Four Centuries* (London 1946)
- E. Molland, *Besäß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?* = (*NTM* 16 (1962) 193/210 und) H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. 1. *Die alte Kirche* (München 1974) 51/67
- , *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology* (Oslo 1938)
- , *Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognethbriefes* = *ZNW* 33 (1934) 289/312
- V. Monachino, *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo* = *Gr* 32 (1951) 5/49. 187/222
- P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'africaine chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. 3. Le IV^e siècle, d'Arnobe à Victorin (Paris 1905) (repr. Brüssel 1963)
- B. Mondin, *Filone e Clemente*. Saggio sulle origini della filosofia religiosa (Torino 1969)
- J. Mühlsteiger, *Zum Verfassungsrecht der Frühkirche* = *ZKTh* 99 (1977) 129/55. 257/85
- C. D. G. Müller, *Art. Alexandria*. 1. *Historisch* = *TRE* 2 (1978) 248/61
- K. Müller, *Die älteste Bischofswahl und -weihe in Rom und Alexandria* = *ZNW* 28 (1929) 274/96
- J. Munck, *Untersuchungen über Clemens von Alexandria* (Stuttgart 1933) = *FKGG* 2
- P. Munz, *The problem of »Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus«* = *Numen* 19 (1972) 41/51
- H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*. Introduction, texts and translations (Oxford 1972) = *OECT*
- , *Art. Méthode d'Olympe* = *DSp* 10 (1980) 1109/17
- P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* (Paris 1961) = *Patr* 2
- , *Origène*. 1. Sa vie et son oeuvre (Paris 1977) = *Christianisme Antique* 1
- , *Pantène* = Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque patriarchale d'Alexandrie (Alexandrie 1953) 145/52

- R. Nelz, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus* (Bonn 1916)
- J. Neusner, *A Life of Rabbi Tarfon, ca. 50-130 C. E.* = *Jud* 17 (1961) 141/67
- , *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis herausgegeben v. H. Lichtenberger* (Tübingen 1984) = *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 4
- K. Niederwimmer, *Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache* = *WSt* 11 (1977) 145/67
- B. Nisters, *Tertullian. Seine Persönlichkeit und sein Schicksal. Ein charakterologischer Versuch* (Münster 1950) = *MBTh* 25
- A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933) (repr. Oxford 1969)
- F. Normann, *Christos Didaskalos*. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (Münster 1966) = *MBTh* 32
- , *Didaskaleion. Eine Bezeichnung für die Kirche bei Clemens Alexandrinus* = R. Bäumer, H. Dolch (Hg), *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*. Festgabe für J. Höfer (Freiburg-Basel-Wien 1967) 254/61
- E. F. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge 1981)
- , *Justin Martyr* (Tübingen 1973) = *BHTh* 47
- , *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge 1957) = *TaS* 3
- , *Teaching and Writing in the first chapter of the Stromateis of Clement of Alexandria* = *JThS* 10 (1959) 335/43
- A. E. Osborne, *Tatian's discourse to the Greeks. A literary analysis and essay in interpretation* (Cincinnati 1969)
- G. Otranto, *Nonne et laici sacerdotes sumus?* (*Exh. cast.* 7, 3) = *VetChr* 8 (1971) 27/47
- F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur* = *HZ* 48 (1882) 417/72
- E. H. Pagels, *Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpts from Theodotus* = *HThR* 67 (1974) 35/53
- , »*The Demiurge and His Archons*«—A Gnostic View of Bishop and Presbyters? = *HThR* 69 (1976) 301/24
- , *The Valentinian claim to esoteric exegesis of Romans as basis for anthropological theory* = *VigChr* 26 (1972) 241/58
- , *A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist. And Its Critique of »Orthodox« Sacramental Theology and Practice* = *HThR* 65 (1972) 153/69
- , *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien* (Frankfurt 1981) Original: The Gnostic Gospels (New York 1979) deutsche Übersetzung v. A. Schweikhart
- , *Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions* = B. Aland (Hg), *Gnosis*. Festschrift für H. Jonas (Göttingen 1978) 415/30
- L. Painchaud, *Le Deuxième Traité du Grand Seth. Texte établi et présenté* (Québec 1982) = *BCNH ST* 6
- B. Papa, *Profeti e dotti ad Antiochia di Siria* = *Nicolaus*. Rivista di teologia ecumenico-patristica 2 (1974) 231/55
- J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A study in the origins of antisemitism* (London 1934)
- D. M. Parrott, *The Significance of the Letter of Egnostos and the Sophia of Jesus Christ for the Understanding of the Relation Between Gnosticism and Christianity* = The Society of Biblical Literature One Hundred Seventh Annual Meeting Seminar Papers 28-31 October 1971. Vol. 2 (Atlanta 1971) 397/416
- B. A. Pearson, *Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi* = M. Krause (Hg), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of P. Labib* (Leiden 1975) 145/54 = *NHS* 6
- M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi* (Neukirchen-Vluyn 1974) Original: The Epistle to Reginos. A Valentinian Letter on Resurrection (Philadelphia 1969) deutsche Übersetzung v. W.-P. Funk
- , *The Treatise on the Resurrection. Introduction, text, translation, indices, notes* = H. W. Attridge (Hg), *Nag Hammadi Codex I* (The Jung Codex). 1. Introductions, texts,

- translations, indices (Leiden 1985) 123/57. 2. Notes (Leiden 1985) 137/215 = *NHS* 22,23
- M. Pellegrino, *L'elemento propagandistico e protettivo negli apologeti greci del II secolo* = ders., *Studi su l'antica apologetica* (Roma 1947) 1/65 = *SeL* 14
- P. Perkins, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York-Ramsey-Toronto 1980)
- L. Pernveden, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (Lund 1966) = *STL* 27
- W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums* (München 1955) = *MThS* 1,7
- E. Peterson, *Kritische Analyse der fünften Vision des Hermas* = (J. Spörl (Hg), *Theologie aus dem Geist der Geschichte. Festschrift für B. Altaner* (München-Freiburg 1958) 362/9 = *HJ* 77 und) ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen* (Rom-Freiburg-Wien 1959) 271/84
- , *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung* = (*RivAC* 27 (1951) 37/68 und) ders., *Frühkirche Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen* (Rom-Freiburg-Wien 1959) 146/82
- S. Pétrement, *Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?* = *RPhR* 46 (1966) 34/62
- J. M. Pfäffisch, *Christus und Sokrates bei Justin* = *ThQ* 90 (1908) 503/23
- G. La Piana, *The Roman church at the end of the second century* = *HThR* 18 (1925) 201/77
- K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (Frankfurt-Bern 1980) = *RStTh* 23
- J. M. Plumley, *Early Christianity in Egypt* = *PEQ* 89 (1957) 70/81
- M. Pohlenz, *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum* = (*NAWG. PH* 5 (1943) 103/80 und) ders., *Kleine Schriften* herausgegeben v. H. Dörrie 1 (Göttingen 1965) 481/558
- P. Pokorný, *Die gnostische Soteriologie in theologischer und soteriologischer Sicht* = J. Taubes (Hg), *Religionstheorie als politische Theologie. 2. Gnosis und Politik* (München-Paderborn-Wien-Zürich 1984) 154/62
- , *Der soziale Hintergrund der Gnosis* = K.-W. Tröger (Hg), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Gütersloh-Berlin 1973) 77/87
- B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Bonn 1940) (repr. Bonn 1964) = *Theophaneia* 1
- D. Powell, *Tertullianists and Cataphrygians* = *VigChr* 29 (1975) 33/54
- K. Praechter, *Art. Tauros* = *RECA* 19 (1934) 58/68
- P. Prigent, R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*. Introduction, traduction et notes par P. Prigent. Text grec établi et présenté par R. A. Kraft (Paris 1971) = *SC* 172
- P. Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (Paris 1961) = *EtB*
- J. Quasten, *Patrology*. 1. The Beginnings of Patristic Literature (Utrecht-Brüssel 1950). 2. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus (Utrecht-Brüssel 1953)
- F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus* (Wien 1946)
- K. Quensell, *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich so genannten Bischofs Methodius von Olympus* (Heidelberg 1953)
- G. Quispel, *L'inscription de Flavia Sophè* = (*ML. H* 13 (1951) 201/14 und) ders., *Gnostic Studies* 1 (Leiden 1974) 58/69 = *UNHAII* 34,1
- , *Ptolémée. Lettre à Flora*. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec (Paris (1949) ²1966) = *SC* 24²
- P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (München 1954)
- B. Rehm, *Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften* = *ZNW* 37 (1938) 77/184
- K. H. Rengstorff, *Art. θιδάσκω* = *ThWNT* 2 (1935) 138/68
- , *Art. μανθάνω* = *ThWNT* 4 (1942) 392/465
- Ricerche su Ippolito* (Roma 1977) = *SEAUG*
- R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (Tübingen (1981) ²1984) = *WUNT* 2,7

- O. Ritschl, *Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche*. Eine kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Untersuchung (Göttingen 1885)
- A. M. Ritter, *Wer ist die Kirche?* Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute (Göttingen 1968)
- C. H. Roberts, *Early Christianity in Egypt*. Three notes = *JEA* 40 (1954) 92/6
- L. Roberts, *The Literary Form of the Stromateis = SecCent* 1 (1981) 211/22
- A. Ronconi, *Art. Exitus illustrium virorum = RAC* 6 (1966) 1258/68
- W. Rordorf, A. Tuilier, *La doctrine des douze apôtres. (Didaché)* Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index (Paris 1978) = *SC* 248
- K. Rudolph, *Die Gnosis*. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion (Göttingen 1977) ²1980
- , *Der gnostische »Dialog« als literarischer Genus* = P. Nagel (Hg), *Probleme der koptischen Literatur*. Tagungsmaterialien der II. koptologischen Arbeitskonferenz des Instituts für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 12. und 13. Dezember 1966 (Halle 1968) 85/107
- , *Das Problem einer Soziologie und »sozialen Verortung« der Gnosis* = *Kairos* 19 (1977) 35/44
- G. Ruhbach, *Apologetik und Geschichte*. Untersuchungen zur Theologie Eusebs von Caesarea (Heidelberg 1962)
- , *Bildung in der Alten Kirche*. Das Eindringen des Christentums in die gebildete Welt = H. G. Frohnes, U. W. Knorr (Hg), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. 1. Die alte Kirche* (München 1974) 293/310
- , *Klerausbildung in der Alten Kirche* = *WuD* 15 (1979) 107/14
- D. A. Russell, *Plutarch* (London 1972)
- G. Säflund, *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* (Lund 1955) = *Acta Instituti Romani Regni Sueciae* 8,8
- S. Safrai, *Education and the Study of Torah* = S. Safrai, M. Stern (Hg), *The Jewish People in the First Century*. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions 2 (Assen-Amsterdam 1976) 945/70 = *CRI* 1,2
- , *Relations between the Diaspora and the Land of Israel* = S. Safrai, M. Stern (Hg), *The Jewish People in the First Century*. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions 1 (Assen (1974) ²1974) 184/215 = *CRI* 1,1
- S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings* (New York-Oxford (1978) ²1980)
- , *Philo of Alexandria*. An introduction (New York-Oxford 1979)
- M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat*. Participation des laïcs au ministère de la Parole et mission du Frère-enseignant dans l'Église (Paris 1962)
- V. Sacher, *Atti dei martiri dei primi tre secoli* (Padova 1984)
- , *Bible et hagiographie*. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles (Bern-Frankfurt-New York 1986)
- , *Saints anciens d'Afrique du Nord*. Textes les concernant traduits, présentés et annotés (Rom 1979)
- , *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu de III^e siècle*. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique (Rom 1969) = *SAC* 29
- H. H. Schaefer, *Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche* = *ZKG* 51 (1932) 21/73
- P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung (Stuttgart-Neukirchen-Vluyn 1983)
- T. Schäfer, *Das Priesterbild im Leben und Werk des Origenes* (Frankfurt-Bern-Las Vegas 1977) = *RStTh* 9
- F. Schemmel, *Die Schule von Cäsarea in Palästina* = *Philologische Wochenschrift* 45 (1925) 1277/80
- G. Schille, *Das Recht der Propheten und Apostel-gemeinderechtliche Beobachtungen zu Didache Kapitel 11-13* = P. Wätzels, G. Schille (Hg), *Theologische Versuche* (Berlin 1966) 84/103
- J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg ³1956) = *RNT* 1

- W. Schmid, *Frühe Apologetik und Platonismus*. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus = *EPMHNEIA*. Festschrift O. Regenbogen zum 60. Geburtstag dargebracht von Schülern und Freunden (Heidelberg 1952) 163/82
- , *Die Textüberlieferung der Apologie des Justins* = *ZNW* 40 (1941) 87/138
- C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. Ein katholisch-apologetisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Herausgegeben, übersetzt und untersucht nebst drei Exkursen. Übersetzung des äthiopischen Textes v. I. Wajenberg (Leipzig 1919) = *TU* 43
- , *Studien zu den Pseudo-Clementinen*. Nebst einem Anhange: Die älteste römische Bischofsliste und die Pseudo-Clementinen (Leipzig 1929) = *TU* 46,1
- , *Zwei altchristliche Gebete* = A. Deißmann, H. Windisch (Hg), *Neutestamentliche Studien*. G. Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht (Leipzig 1914) 66/78
- W. R. Schoedel, *Athenagoras*. Legatio and De Resurrectione edited and translated (Oxford 1972) = *OECT*
- G. Schöllgen, *Die Didache als Kirchenordnung*. Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation = *JAC* 29 (1986) 5/26
- , *Ecclesia sordida?* Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians (Münster 1984) = *JAC*. E 12
- R. Scholl, *Das Bildungsproblem in der Alten Kirche* = (Zeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik 10 (1964) 24/43 und) H.-T. Johann, *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (Darmstadt 1976) 508/26 = *WdF* 377
- H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Iudeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.-11. Jh.) (Frankfurt 1982) = *EHS*. T 172
- E. Schrofner, »*Gnostisches*« Christentum bei Clemens von Alexandrien. Untersuchung zum Glaubensverständnis in der alexandrinischen Kirche des ausgehenden zweiten Jahrhunderts (Innsbruck 1969)
- H. von Schubert, *Bildung und Erziehung in frühchristlicher Zeit* = Bilder und Studien aus drei Jahrtausenden. E. Gothein zum 70. Geburtstag als Festgabe (München-Leipzig 1925) 73/105
- W. Schütz, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes* (Stuttgart 1984) = *CThM* 8
- M. Schuster, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De sollertia animalium mit besonderer Berücksichtigung der Lehrtätigkeit Plutarchs* (Augsburg 1917)
- E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im neuen Testament* (Zürich (1959) 21962) = *ATHANT* 35
- H.-R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins* (Opladen 1983) = *Vorträge der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften* 260
- E. Segelberg, *Prayer among the Gnostics? The evidence of some Nag Hammadi Documents* = M. Krause (Hg), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th-13th 1975) (Leiden 1977) = *NHS* 8
- L. J. Sherill, *The Rise of Christian Education* (New York 1950)
- W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London 1965)
- R. D. Sider, *Approaches to Tertullian. A Study of Recent Scholarship* = *SecCent* 2 (1982) 228/60
- M. Simon, *Verus Israel*. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425) (Paris 1948). Post-Scriptum (Paris 1948) = *BEFAR* 166
- O. Skarsaune, *The Conversion of Justin Martyr* = *StTh* 30 (1976) 53/73
- M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass. 1973)
- W. Speyer, *Octavius, Der Dialog des Minucius Felix*: Fiktion oder historische Wirklichkeit = *JAC* 7 (1964) 45/51
- , *Rez. B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* = *JAC* 15 (1972) 201/6
- O. Stählin, *Einleitung zu der Übersetzung der Werke des Clemens von Alexandreia* = *BKV*² II 7 (1934) 9/67
- H. Stegemann, *Rez. P. Prigent, Les testimonia dans le christianisme primitif* = *ZKG* 73 (1962) 142/53

- P. Steinmetz, *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt* (Wiesbaden 1982) = *Palingenesia*. Monographien und Texte zur klassischen Altertumswissenschaft 16
- G. Stemberger, *Das klassische Judentum*. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.) (München 1979)
- H. A. Stempel, *Der Lehrer in der »Lehre der Zwölf Apostel»* = *VigChr* 34 (1980) 209/17
- P. Stockmeier, *Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike* = *MThZ* 27 (1976) 217/32
- G. Strecker, *Das Judenthristentum in den Pseudoklementinen* (Berlin (1958) ²1981) = *TU* 70²
- B. Studer, *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers* = A. M. Ritter (Hg), *Kerygma und Logos*. Beiträge zu den geisteswissenschaftlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift C. Andrensen zum 70. Geburtstag (Göttingen 1979) 435/48
- T. Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law* (Missoula 1975) = *SBLDS* 20
- R. G. Tanner, *The Epistle to Diognetus and Contemporary Greek Thought* = *StPatr* 15 (1984) 495/508
- W. Telfer, *Episcopal Succession in Egypt* = *JEH* 34 (1952) 1/13
- W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes* = ders., *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966) 1/45 = *QSGP* 10
- G. Theißen, *Legitimation und Lebensunterhalt*. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare = (*NTS* 21 (1975) 192/221 und) ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1979) 201/30 = *WUNT* 19
- , *Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen*. Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums = (*Kairos* 17 (1975) 284/99 und) ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1979) 35/54 = *WUNT* 19
- , *Wanderradikalismus*. Literaturosoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum = (*ZThK* 70 (1973) 245/71 und) ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1979) 79/105 = *WUNT* 19
- J. J. Thierry, *The Logos as Teacher in Ad Diogenum XI. I.* = *VigChr* 20 (1966) 146/9
- W. C. Till, *Koptische Grammatik* (Saidischer Dialekt). Mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen (Leipzig 1955) = *Lehrbücher für das Studium der Orientalischen Sprache* 1
- H. B. Timothy, *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria (Assen 1973) = *Philosophical texts and studies* 21
- R. Trevijano, *The Early Christian Church of Alexandria* = *StPatr* 12 (1975) 471/7
- K.-W. Tröger, *Die gnostische Anthropologie* = *Kairos* 23 (1981) 31/42
- , *Moral in der Gnosis* = P. Nagel (Hg), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle 1979) = *WBHW*
- A. Tuiliier, *Les évangelistes et les docteurs de la primitive église et les origines de l'Ecole* (διδασκαλεῖον) d'Alexandrie = *StPatr* 17,2 (1982) 738/49
- A. Turck, *Catéchism et catéchésis chez les premiers Pères* = *RSPhTh* 47 (1963) 361/72
- W. Ullmann, *The Significance of the Epistula Clementis in the Pseudo-Clementines* = *JThS* 11 (1960) 295/317
- W. C. van Unnik, *The Newly Discovered Gnostic »Epistle to Reginos« on the Resurrection* = *JEH* 15 (1964) 141/67
- G. Vallée, *A study in anti-gnostic polemics*. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius (Waterloo-Ontario 1981) = *Studies in Christianity and Judaism* 1
- A. van Veldhuizen, *De Brief van Barnabas* (Groningen 1901)
- P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Einführung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (Berlin-New York 1975)
- A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle* (Paris 1971) = *ThH* 14
- L. Vischer, *Die Rechtfertigung der Schriftstellerei in der Alten Kirche* = *ThZ* 12 (1956) 320/36
- W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlin-Leipzig 1952) = *TU* 57
- H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes* (Köln-Wien 1974) = *BoBKG* 4
- H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung* (Freiburg-Basel-Wien 1978) = *HDG* 4,3
- B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970) = *STA* 9

- M. Wacht, *Klemens von Alexandrien. Welcher Reiche wird gerettet werden?* Deutsche Übersetzung v. O. Stählin bearbeitet (München 1983) = *Schriften der Kirchenväter* 1
- R. Walzer, *Art. Galenos* = *RAC* 8 (1972) 777/86
—, *Galen on Jews and Christians* (Oxford 1949)
- J. H. Waszink, *Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum* = (*VigChr* 19 (1965) 129/62 und) C. Zintzen (Hg), *Der Mittelplatonismus* (Darmstadt 1981) 413/48 = *WdF* 70
- , *Some Observations on the Appreciation of »The Philosophy of the Barbarians« in Early Christian Literature* = W. K. Grossouw (Hg), *Mélanges offerts à C. Mohrmann (Utrecht 1963)* 41/56
- , *Tertulliani De Anima edited with introduction and commentary* (Amsterdam 1947)
- K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker* (München 1962) = *Zet* 27
- R. Weijsenburg, *Die Berichte über Justin und Crescens bei Tatian* = *Anton* 47 (1972) 372/90
- , *Überlieferungsgeschichtliche Bemerkungen zu der Justin dem Märtyrer zugeschriebenen Apologia Secunda* = F. Paschke (Hg), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (Berlin 1981) 593/603 = *TU* 125
- H.-F. Weiss, *Die Bedeutung neuer Textfunde für die Frühgeschichte des Christentums in Ägypten = Koptologische Studien in der DDR* (Halle 1965) 220/35 = *WZ(H)*
- P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (Tübingen 1912) = *HNT* 1,2
- K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Einleitung, herausgegeben, übertragen und erläutert (Darmstadt 1984) = *SUC* 2
- , *»Paulinismus« und »Gnosis« in der Schrift an Diognet*. Zu dem Buch v. R. Brändle, Die Ethik der »Schrift an Diognet« = *ZKG* 90 (1979) 41/62
- , *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* (Berlin-New York 1971) = *AKG* 42
- M. Whittaker, *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments edited and translated* (Oxford 1982) = *OECT*
- , *Tatian's Educational Background* = *StPatr* 13 (1975) 57/9
- U. Wickert, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes* = *ZThK* 62 (1965) 153/77
- R. L. Wilken, *Kollegien, Philosophenschulen und Theologie* = (S. Benko, J. J. O'Rourke (Hg), *The Catacombs and the Colosseum* (Valley Forge 1971) Kap. 12 und) W. A. Meeks (Hg), *Zur Soziologie des Urchristentums* (München 1979) 165/93 = *TB* 62 (deutsche Übersetzung v. G. Memmert)
- G. H. Williams, *Justin Glimpsed as Martyr Among His Roman Contemporaries* = A. J. McKelway, E. D. Willis (Hg), *the context of contemporary theology. Essays in honor of P. Lehmann (Atlanta 1974)* 99/126
- , *The Role of the Layman in the Ancient Church* = (*ER* 10 (1958) 225/48 und) *Greek and Byzantine Studies* 1 (1958) 9/42
- J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho chapters one to nine. Introduction, text and commentary* (Leiden 1971) = *PhP* 1
- , *Quotations from Philo in Clement of Alexandria's Protrepticus* = *VigChr* 32 (1978) 208/13
- H. Windisch, *Der Barnabasbrief* (Tübingen 1920) = *HNT*. Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter 3
- F. Wisse, *Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik* = A. Böhlig, F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden 1975) 55/86 = *GOF* 6,2
- D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (Berlin-New York 1983) = *AKG* 53
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3. Die nach aristotelische Philosophie 1-2* (Leipzig 1923) (repr. Hildesheim 1963)
- K. Ziegler, *Art. Plutarchos von Chaironeia* = *RECA* 41 (1951) 636/962
- A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der διδάσκαλοι im frühen Christentum* (Tübingen 1984) = *WUNT* 2,12
- R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten* (Freiburg-Basel-Wien 1974) = *FThSt* 96

INDEX

1. QUELLENREGISTER

| | | |
|-----------------------------|---------------|---------------------------------|
| <i>Altes Testament</i> | 18,5 198 | 1,39,1 56, 78 |
| Ez 3,16-21 170 | 19,3 198 | 1,42,2f. 90 |
| 33,7-9 170 | 23,2-4 198 | 1,54,3 57 |
| Jes 11,2 34 | 23,6 196, 198 | 1,74,1 57 |
| 55,1 95 | | 1,98,1 56 |
| Num 11,16-25 157 | | 2,1,1 56 |
| <i>Neues Testament</i> | | 2,4,3f. 90 |
| Hebr 6,4-6 12 | 32,5 200 | 2,19,4-2,20,1 90 |
| 1 Joh 4,1-3 130 | | 2,92,3 56f. |
| 1 Kor 12,3 130 | | 3,63,1 70 |
| Lk 8,4-8 64 | | 3,79,3-3,81,3 90 |
| 12,2 23 | | 3,97,2 90 |
| 21,15 23 | | 3,97,3 58 |
| Mk 4,3-8 64 | | 3,98,1 58f., 94 |
| 10,17-31 80 | | 3,101,1 59 |
| 13,11 23 | | 3,101,2 57 |
| Mt 7,6 62 | | <i>Clemens, Protr.</i> |
| 10,20 23 | | 29,1 51 |
| 10,23 107, 131 | | 78,3 51 |
| 13,3-8 64 | | 94,2 95 |
| 23,8-10 5, 64f., 173/ | | 95,3 51 |
| 7, 179 | | 96,2 51f. |
| 2 Petr 2,5 191 | | 104,2 52 |
| 1 Thess 2,19 170 | | 112,1 52 |
| 1 Tim 2,7 180, 191 | | <i>Clemens, Quis div. salv.</i> |
| 2 Tim 1,11 191 | | 1,1-3 80, 83 |
| <i>Act. Just.</i> | | 1,4-5 80, 83 |
| 2,3 17 | | 2,2 80 |
| 2,5 31 | | 2,3 80 |
| 3,3 16, 23, 27, 29f. | | <i>Clemens, Ecl. Proph.</i> |
| 4,5 23 | | 2,4 80f. |
| 4,7 23 | | 3,1 80, 83 |
| 5,1-3 32 | | 3,2 80 |
| | | 4,1 80 |
| | | 41,1 82 |
| <i>Ap. KO</i> | | 41,4-6 82 |
| 16 105 | | 42,20 81 |
| 19 104f. | | <i>Clemens, Strom.</i> |
| <i>Apuleius, Flor.</i> | | 1,1,1f. 60 |
| 20,2 216 | | 1,1,3 52 |
| | | 1,1,18-20 73 |
| <i>Athenagoras, de res.</i> | | <i>Clemens, Paid.</i> |
| 1,3-5 196/8 | | 1,2,1 64 |
| 9,2 198 | | 1,4,1 60 |
| 11,3-6 197 | | 1,5,1 60, 66, 91 |
| | | 1,5,2 65 |
| | | |

| | | | | | |
|---------------|--------------|-----------------|--------------|--------------------------|--------|
| 1,6,1 | 60, 66 | 4,4,1 | 61 | 7,1,3f. | 67 |
| 1,6,3 | 67 | 4,16,3 | 49 | 7,3,3f. | 91 |
| 1,7,1 | 60, 64 | 4,53,1 | 66 | 7,3,5 | 74 |
| 1,8,1 | 66f. | 4,58,3 | 91 | 7,4,2 | 73 |
| 1,8,2 | 62 | 4,75,1-4 | 49, 66 | 7,6,1 | 66 |
| 1,9,1 | 60, 62 | 4,97,5 | 65 | 7,11,3 | 70 |
| 1,9,2 | 60 | 4,100,6 | 74f., 77 | 7,13,3 | 74 |
| 1,9,3 | 66 | 4,111,1 | 49, 60, 74 | 7,27,6 | 67 |
| 1,11,1 | 79, 94 | 4,113,6-4,114,1 | 77 | 7,35,3 | 91 |
| 1,11,2 | 42, 46 | 4,135,1 | 66 | 7,40,3 | 91 |
| 1,11,3 | 68 | 4,136,2 | 66 | 7,46,3 | 77 |
| 1,12,1 | 94 | 4,163,3 | 72 | 7,49,3 | 77, 91 |
| 1,12,3 | 64 | 5,2,4-6 | 77 | 7,52,1 | 73f. |
| 1,13,2 | 60, 63 | 5,15,3 | 52 | 7,52,2 | 52, 74 |
| 1,14,1-3 | 60, 62, 79 | 5,18,6 | 70 | 7,52,3 | 74 |
| 1,14,3f. | 60f., 63, 67 | 5,26,1 | 77f. | 7,55,1-3 | 77 |
| 1,15,1 | 59, 61 | 5,37,4 | 52 | 7,55,5 | 77 |
| 1,16,2 | 67 | 5,48,9 | 52 | 7,55,6 | 68 |
| 1,16,3 | 65 | 5,54,2 | 66 | 7,57,3f. | 77 |
| 1,17,4 | 71 | 5,65,2 | 60 | 7,61,1 | 65 |
| 1,18,1 | 61f. | 5,66,2 | 52 | 7,67,2 | 66 |
| 1,19,4 | 52 | 5,134,1 | 52 | 7,74,1 | 74 |
| 1,20,4 | 61f. | 6,1,3 | 52, 54-6, 61 | 7,75,2f. | 91 |
| 1,21,2 | 61 | 6,2,1 | 79 | 7,77,4 | 74 |
| 1,28,1 | 70 | 6,2,2 | 60, 79 | 7,76,4 | 91 |
| 1,32,4 | 70 | 6,44,1 | 70 | 7,88,4 | 62 |
| 1,35,1 | 91 | 6,59,3 | 71 | 7,92,3 | 69, 89 |
| 1,35,3 | 52 | 6,61,2 | 67 | 7,92,7 | 89, 94 |
| 1,37,2 | 64 | 6,61,3 | 68 | 7,95,3 | 69 |
| 1,43,1 | 90 | 6,65,1 | 75 | 7,95,5 | 77 |
| 1,44,3 | 67 | 6,80,1 | 70 | 7,96,3 | 69 |
| 1,45,6 | 73 | 6,80,5 | 73 | 7,106,3 | 89 |
| 1,48,1 | 76 | 6,82,4 | 75 | 7,107,2 | 89 |
| 1,49,1 | 66 | 6,89,2 | 52, 70 | 7,110,4 | 61 |
| 1,55,1-1,56,3 | 61f. | 6,91,2 | 65, 67 | <i>1 Clem.</i> | |
| 1,80,6 | 70 | 6,91,5 | 60, 69 | 48,1 | 49 |
| 1,96,1 | 91 | 6,106,2 | 92f. | 48,6 | 49 |
| 1,96,2 | 89 | 6,107,2 | 91f. | <i>2 Clem.</i> | |
| 1,95,6 | 89 | 6,109,2 | 77 | 15,1 | 170 |
| 1,99,1 | 70f. | 6,111,3 | 77 | 19,1 | 170 |
| 1,179,3f. | 67f., 75 | 6,115,1 | 74f. | <i>Commodian, Carm.</i> | |
| 2,4,1 | 70 | 6,115,6 | 75 | 61f. | 176 |
| 2,7,4 | 62, 66 | 6,116,1 | 67 | <i>Commodian, Instr.</i> | |
| 2,16,1 | 67 | 6,116,3 | 75 | 2,12,1-3 | 176 |
| 2,46,1 | 73 | 6,119,1 | 52 | 2,18,15 | 176 |
| 2,94,5 | 62 | 6,119,4 | 71 | <i>Cyprian, Ep.</i> | |
| 2,95,1-2,96,1 | 67 | 6,122,4 | 65 | 29,2 | 122f. |
| 2,96,2 | 52 | 6,124,1 | 52 | 34,4,2 | 135 |
| 2,96,4 | 73 | 6,124,4 | 68 | 39,5,2 | 135 |
| 3,71,2 | 69 | 6,125,3 | 68 | 73,3,2 | 123 |
| 3,87,1 | 54 | 6,126,1 | 67 | | |
| 3,90,1 | 91 | 6,126,2 | 77 | | |
| 3,97,3-3,98,1 | 54 | 6,131,5 | 68 | | |
| 3,101,3 | 54 | 6,152,1 | 77 | | |
| 4,3,1 | 72 | 6,153,1 | 77 | | |
| 4,3,4 | 72 | 6,161,1 | 74 | | |

| | | |
|-------------------------------------|--------------------|---------------------|
| <i>Did.</i> | 2,21,4 222 | 5,10,1 43/5 |
| 3,1 154 | 2,21,10 224 | 5,10,2f. 45, 147 |
| 3,3-6 154 | 2,21,12 221 | 5,10,4 43, 45 |
| 4,1 139, 154 | 2,21,17 224 | 5,11,1 41, 43f. |
| 5,2 154 | 2,26,4-7 221 | 5,11,2 42 |
| 7,1 154 | 3,1,24 224 | 5,13 35f., 186 |
| 10,7 151, 153 | 3,1,36 224 | 6,2,12-14 96 |
| 11,1 142 | 3,2,10 221 | 6,2,15 96 |
| 11,1f. 140f., 153 | 3,3,14-16 223 | 6,3,1 50, 97 |
| 11,2 152 | 3,5,8-11 223 | 6,3,3 99 |
| 11,3 140, 153 | 3,9,6f. 223 | 6,3,8 97 |
| 11,6 143 | 3,9,12 220 | 6,3,9 97 |
| 11,7f. 130, 153 | 3,10,2f. 223 | 6,3,11 97 |
| 11,10f. 149 | 3,13,21 223 | 6,6 43f. |
| 11,12 143 | 3,21,13-16 190 | 6,8,4 100 |
| 12,1f. 149 | 3,21,17-19 221 | 6,11,1-3 47 |
| 12,3-5 149 | 3,22,23 190 | 6,11,6 46/9 |
| 13,1f. 149f., 153 | 3,22,28 190 | 6,13,3 46, 84 |
| 13,3 150, 153 | 3,22,47 148 | 6,14,9 44, 46 |
| 13,4 150 | 3,22,69 190 | 6,14,11 99 |
| 13,6 150 | 3,23,30 223 | 6,18,1 100 |
| 15,1f. 150-3 | 3,24,78-81 223 | 6,18,2-4 99 |
| | 3,26,3 221 | 6,18,4-8 98 |
| | 3,26,28 224 | 6,19,9-11 98 |
| <i>Diognet</i> | 4,1,138-143 221 | 6,19,12-14 41, 97-9 |
| 1,1 181 | 4,4,14-18 221 | 6,19,15-18 6, 101 |
| 1,2 181 | 4,5,36 221 | 6,19,19 99 |
| 5,6-16 181 | 4,6,32f. 223 | 6,23,1f. 100 |
| 7,7-9 181 | 4,8,35-43 221 | 7,24,1 103 |
| 10,4-8 181 | | 7,24,2 103 |
| 11,1f. 180 | | |
| <i>Dionysius, Ep. ad Basiliudem</i> | | |
| 4 177 | | |
| <i>Epiktet, Diss.</i> | | |
| 1,4,9 221 | | |
| 1,4,11 223 | | |
| 1,4,22 221 | | |
| 1,9,12 223 | | |
| 1,9,18 223 | | |
| 1,9,19 221, 223 | | |
| 1,10,8 221 | | |
| 1,18,21 222 | | |
| 1,26,1 221 | | |
| 1,26,13 221 | | |
| 1,27,2-6 223 | | |
| 2,1,29 221 | | |
| 2,1,34-39 221 | | |
| 2,6,23 221 | | |
| 2,15,4-13 222 | | |
| 2,16,24 220 | | |
| 2,16,34 221 | | |
| 2,17,34 221f. | | |
| 2,17,35 221f. | | |
| 2,17,37 221 | | |
| 2,19,29 223 | | |
| | | |
| <i>Eph. ap.</i> | 11(22) 175 | |
| | 41(52) 175 | |
| | 42(53) 170, 175 | |
| <i>Eusebius, H. E.</i> | | |
| | 2,17,1 232 | |
| | 3,37,2f. 147 | |
| | 3,39,4 142 | |
| | 4,11,8 24 | |
| | 4,11,11 24 | |
| | 4,16,1 25 | |
| | 4,16,7 187 | |
| | 4,16,8f. 183 | |
| | 4,18,6 16, 18, 21 | |
| | 4,18,8 35 | |
| | 4,29,1 184 | |
| | 4,29,3 183 | |
| | 4,29,7 187 | |
| | 4,30,2 160 | |
| | | |
| <i>Eusebius, paepl. ev.</i> | | |
| | 6,9,32 160 | |
| | 6,10,1-48 160, 167 | |
| <i>Gellius, noct. att.</i> | | |
| | 1,9,10 226 | |
| | 1,26,2 224 | |
| | 2,2,2 225 | |
| | 7,13,1 225 | |
| | 7,13,4 225 | |
| | 17,20,4 226 | |
| <i>Hieronymus, de vir. ill.</i> | | |
| | 33 160 | |
| | 36 6 | |
| | 38 47 | |
| | 53 108 | |
| | 58 133 | |
| <i>Hieronymus, Ep.</i> | | |
| | 70,4 47 | |

| | | |
|----------------------------|------------------------------|----------------------------|
| <i>Hippolyt, Ref.</i> | 6,6 35 | <i>Lucian, Eun.</i> |
| 10,18 193 | 8,4 35 | 3 217 |
| | 10,1 34 | |
| | 12,1 17f. | |
| <i>Hirt des Hermas</i> | | <i>Lucian, Fug.</i> |
| vis 3,5,1 10f., 14 | | 14 217 |
| 3,7,1 13 | | 16 217f. |
| mand 4,3,1 11-4 | | 18f. 217 |
| 4,3,4-6 13 | | 20 217 |
| sim 8,6,5 13f. | | 26 217 |
| 9,5,1f. 10 | | |
| 9,10,6-9,11,8 10 | 8,1 19, 31 | <i>Lucian, Herm.</i> |
| 9,15,4 11, 14f. | 8,2 31f. | 9f. 217, 219 |
| 9,16,5f. 11, 14f. | 9,2 31 | 11f. 217f. |
| 9,19,2 13f. | 14,1 27 | 80f. 217, 219 |
| 9,22,1f. 13f. | 27,4 34 | |
| 9,24,4 15 | 30,2-31,1 35 | <i>Lucian, Icar.</i> |
| 9,25,2 15 | 35,2 31, 34 | 16 217, 219 |
| 9,27,3 15 | 38,2 33 | 29 217 |
| 10,3 10 | 39,2 34 | 30 217 |
| 10,4,4 10 | 39,5 32 | |
| | 41,1-4 29 | <i>Lucian, Nigr.</i> |
| | 43,2 27 | 25 217 |
| | 50,1 24, 28 | |
| <i>Ignatius, Eph.</i> | 58,1 24, 29f., 33f. | <i>Lucian, Peregr.</i> |
| 3,1 174 | 64,2 24, 27-9, 33 | 11 145 |
| 15,1 174 | 70,1 28 | 13 144 |
| <i>Ignatius, Magn.</i> | 70,3f. 29 | 16 145 |
| 9,1 174 | 76,6 35 | |
| | 78,11 34 | <i>Lucian, Pisc.</i> |
| | 82,1 35 | 15 217 |
| <i>Irenäus, adv. haer.</i> | 82,3 32f. | 34-36 217f. |
| 1,13,5 145 | 82,4 30 | 41f. 217 |
| 1,13,6f. 145 | 85,5 28 | 43 217 |
| 1,28,1 24, 183f. | 86,6 27 | 47-52 217 |
| 3,23,8 184f. | 87,2 34 | |
| 4,6,2 21 | 87,4 34 | <i>Lucian, Tim.</i> |
| | 88,1 35 | 55 217f. |
| <i>Justin, 1. Apol.</i> | 92,1 34 | |
| 1,1 17 | 110,3 32 | <i>Methodius, de lepra</i> |
| 3,4 33 | 110,4 19 | 15,4 237 |
| 4,5 27 | 117,1-3 29, 32 | 18,5 238 |
| 4,7 19 | 119,1 34 | |
| 8,1-3 32 | 120,6 20 | <i>Min. Fel., Oct.</i> |
| 8,4 28 | 125,1f. 24, 33 | 2,3 133 |
| 16,8 32 | 140,2 34 | 28,3 133 |
| 19,1-4 28 | | |
| 19,8 32 | <i>Laktanz, div. inst.</i> | <i>NHC I,4: Rheg</i> |
| 23,1 31 | 5,1,22 133 | 43 Z. 25 208 |
| 26,7 21 | | 43 Z. 25-35 210 |
| 44,13 33 | <i>Lucian, bis acc.</i> | 44 Z. 3-8 209 |
| 55,1-6 28 | 6 219 | 44 Z. 39-45 Z. 2 210 |
| 55,8 33 | 11 217 | 46 Z. 3-13 210 |
| 61,2 26f. | | 46 Z. 46 208 |
| <i>Justin, 2. Apol.</i> | <i>Lucian, Conv.</i> | 47 Z. 3 208 |
| 1,2 32 | 30-48 217 | 49 Z. 37-50 Z. 1 210 |
| 2,9 211f. | <i>Lucian, dial. meretr.</i> | 50 Z. 1-16 209 |
| 3,1-6 25 | 10 217 | 50 Z. 17f. 208 |

| | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| <i>NHC VII, 3: ApcPt</i> | <i>Sokrates, H. E.</i> | 4,38,9 113 |
| 79 Z. 29f. 203 | 5,22 6,111 | 5,1,5 114 |
| <i>Origenes, C. C.</i> | <i>Tatian, Or.</i> | 5,7,11 113 |
| 3,9 147 | 1,3 183f. | 5,8,11 115 |
| 3,50 148 | 2,1 191 | 5,19,5 113 |
| <i>Origenes, de princ.</i> | 3,3 183, 191 | <i>Tertullian, adv. Prax.</i> |
| 4,1,2 147 | 4,1 192 | 1,6 114 |
| <i>Origenes, hom. Jer.</i> | 5,2 189 | 1,7 106 |
| 20,8 238 | 11,1 191f. | 3,1-2 134 |
| <i>Pass. Perp.</i> | 12,1 188 | 21,1 113 |
| 1,5 130 | 12,3 183 | <i>Tertullian, adv. Val.</i> |
| 11,1 119 | 12,5 188 | 4,1 202 |
| 12,4 119 | 14,1 183 | 12,3 113 |
| 12,6 119 | 17,1 189f. | <i>Tertullian, Apol.</i> |
| 13,1 119 | 18,2f. 183f. | 21,7 113 |
| 13,1-3 120f. | 19,1f. 25, 183f., 188, 191 | 21,25 113 |
| 13,3 119 | 19,4 188 | 39,5-6 135 |
| 14,1 119 | 21,2 188 | 39,18 128f. |
| <i>Pass. Sat.</i> | 25,1 191 | 45,1 113 |
| 11,10 123 | 25,2f. 188 | <i>Tertullian, de an.</i> |
| <i>Ps. Clem.</i> | 26,2-4 184 | 9,4 108, 129-31 |
| <i>Diamartyria</i> 1,1 157 | 26,3 183 | <i>Tertullian, de bapt.</i> |
| 1,2 157 | 29,1f. 183 | 1,1 126f. |
| 2,2 157 | 29,2 184 | 1,3 115 |
| 5,2 157 | 30,1 183, 188 | 10,1 112 |
| <i>Epistula Clementis</i> 5,4 156 | 30,2 194 | 10,3 114 |
| 13,1 155f. | 31,1 184 | 12,4 114 |
| 14,2 156 | 32,1 191f., 194 | 17,1-3 109, 115 |
| 15,2 156 | 32,2 189 | 17,4f. 115, 207 |
| <i>Epistula Petri</i> 1,2 157 | 32,3 194 | 18,1 117 |
| 1,3-5 157 | 33,1f. 192, 194 | 20,5 109, 127 |
| 2,1 157 | 34,2 192, 194 | <i>Tertullian, de carn.</i> |
| 2,2-7 157 | 35,1 182f., 189 | 7,3 114 |
| 3,1 157 | 36,1 189 | <i>Tertullian, de cor.</i> |
| <i>Rekognitionen</i> | 41,3 189, 194 | 2,3 132 |
| 9,19-29 160f., 167 | 42 182-4, 190, 194 | 8,5 113 |
| <i>ps. clem. de virg.</i> | <i>Tertullian, ad mart.</i> | 9,1 113 |
| 1,10,4 143 | 1,2 112 | <i>Tertullian, ad ux.</i> |
| 1,11 143 | <i>Tertullian, ad nat.</i> | 1,1,6 132 |
| 2,1,3 143 | | <i>Tertullian, de cult.</i> |
| 2,6,3 143 | <i>Tertullian, adv. Marc.</i> | 1,2,2 111 |
| <i>Ptolemaios, Ep. Flora</i> | 4,2,5 113 | 2,1,1 111 |
| 3,1 211 | 4,4,5 113 | 2,2,1-5 111f. |
| 3,8 211 | 4,5,7 113 | 2,3,2f. 111 |
| 7,9 211 | 4,17,11 113 | 2,4,1 126 |
| 7,10 211 | 4,19,17 114 | 2,4,2 111 |
| | 4,25,14f. 114 | 2,5,4 111 |
| | 4,26,2 113 | 2,7,3 112 |
| | 4,27,1-9 114 | 2,8,1 111 |
| | | 2,8,3 111 |

| | | |
|----------------------------------|--------------------------------|----------------------------------|
| 2,9,5 111 | <i>Tertullian, de or.</i> | 41,5 115, 207 |
| 2,9,8 111 | 20,1 112, 135 | 44,5 114 |
| 2,10,3f. 111 | <i>Tertullian, de paen.</i> | <i>Tertullian, de pud.</i> |
| 2,11,3 111 | 4,2 112 | 14,27 114 |
| 2,12,1 111 | 6,1 112, 127 | <i>Tertullian, de res.</i> |
| 2,12,3 111 | 12,9 112, 125 | 23,8 113 |
| 2,13,1 111 | <i>Tertullian, de pallio</i> | <i>Tertullian, de spect.</i> |
| 2,13,5 111 | 5,7-6,2 132 | 1,1 127 |
| <i>Tertullian, de exh. cast.</i> | <i>Tertullian, de pat.</i> | 21,1 114 |
| 1,1 132 | 1,1 125 | <i>Tertullian, de test. an.</i> |
| 7,2-4 109, 112 | 3,3 113 | 1,4 25, 127 |
| 13,1 132 | 6,4 113 | <i>Tertullian, de virg. vel.</i> |
| <i>Tertullian, de fuga</i> | <i>Tertullian, de praescr.</i> | 9,1 115, 207 |
| 1,1 107, 131, 235 | 1,1 132 | <i>Tertullian, Scorp.</i> |
| 6,7 114 | 3,5 114f., 118, 121, 132, | 9,6 113 |
| 12,1 132 | 135 | <i>Trad. ap.</i> |
| <i>Tertullian, de idol.</i> | 4,4 113 | 15 37f. |
| 4,5 112 | 8,15 114 | 16 38 |
| 10 114 | 13,6 116 | 17 38 |
| 24,3 126 | 14,1-2 116-8, 132 | 18 37f. |
| <i>Tertullian, de mon.</i> | 14,3 118 | 19 37-9 |
| 11,4 110 | 17,4 118 | |
| 12,1-2 110-2 | 28,1 114 | |

2. AUTORENREGISTER

- A. Adam 142
 K. Adam 113, 115, 117
 B. Aland 68, 78, 138, 158, 201, 204, 208
 K. Aland 137
 C. Albeck 229
 R. Albrecht 238
 L. Alfonsi 51
 B. Altaner, A. Stuiber 6, 10, 20, 37, 40,
 46, 59, 104, 106, 112, 119, 139, 142,
 156, 169, 174, 176, 180, 185, 187
 A. Amore 123
 C. Andresen 18f., 30, 37, 39, 109
 S. Applebaum 230
 H. von Armin 216, 220
 J.-P. Audet 141, 153f.
 H. Bacht 130
 M. Baltes 98
 W. Barclay 216
 O. Bardenhewer 189
 G. Bardy 1, 4, 9, 11, 13, 16, 27, 29f., 40,
 43-5, 84, 86f., 195f., 212
 L. W. Barnard 9, 17f., 25-31, 158, 167,
 169, 173, 178f., 185, 187f., 195f.,
 198-200
 T. D. Barnes 106, 108, 124, 128, 130,
 137, 196, 199
 R. H. Barrow 218
 J. B. Bauer 91
 W. Bauer 7, 21, 36, 87f., 186, 213
 T. Baumeister 19, 74, 102, 174, 191,
 205, 224
 C. Bayer 114
 C. Becker 133
 W. Beltz 206
 E. Benz 28
 D. van Berchem 132
 J. Bernard 67f., 70, 89, 93f.
 J. Bernays 148
 H. D. Bentz 144
 M. Bévenot 109
 H. W. Beyer 52
 U. Bianchi 208
 W. A. Bienert 42f., 72, 86, 88, 96, 99f.,
 103, 177
 H. Bietenhard 229
 M. Billerbeck 191, 221
 G. A. Bisbee 21-3
 A. Böhlig 146, 205f.
 S. F. Bonner 216

- N. Bonwetsch 112, 238
 W. B. Bornemann 238
 M. Borret 146
 B. Botte 36f.
 W. Boussel 41, 172, 178
 G. W. Bowersock 216
 R. Brändle 180-2
 W. Brandmüller 101
 R. Braun 106, 108, 110f., 119, 126, 130, 137
 P. Brezzi 86
 L. A. Brighton 207
 R. van den Broek 87
 E. W. Brooks 88
 N. Brox 25, 70, 72f., 77, 86, 101f., 116, 134, 144, 146-8, 204
 H. Bruders 152
 I. Bruns 220
 J. E. Bruns 232
 F. C. Burkitt 21, 160, 163-5
- R. Cadiou 98
 H. von Campenhausen 2, 4f., 11, 30, 33, 62, 64f., 69, 73, 81f., 86, 89, 91, 101f., 112f., 142, 151, 157, 161, 172, 203, 228, 234, 237, 239
 H. Cancik 9, 13, 236
 B. Capelle 27, 37
 W. Capelle 192
 H. J. Carpenter 9, 30, 73, 134
 P. Carrington 14, 17, 211
 L. Cerfaux 158f., 161, 164, 166f.
 H. Chadwick 30, 60, 232
 R. du Charlat 38
 J. Christes 216f.
 A. J. Clark 1
 G. W. Clarke 187, 191
 M. L. Clarke 216f., 220
 L. Cohn 232
 W. Coleborne 10
 C. Colpe 60, 205f.
 L. W. Countryman 116
 J. K. Coyle 2, 5f., 16, 103, 115, 141, 150, 152, 155f., 174, 238
 H. Crouzel 72, 98
 O. Cullmann 155
 R. A. Culpepper 2, 220, 231f.
- J. Daniélou 38
 E. Dassmann 240
 J. E. Davison 34f.
 G. Deussen 152
 M. Dibelius 11-4
 G. F. Diercks 125, 127, 135
 A. Dihle 45
- J. Dillon 218, 224
 G. Dix 37f.
 E. R. Dodds 98
 K. Döring 28
 H. Dörrie 18, 70, 98f., 224-6
 N. Drazin 231
 H. J. W. Drijvers 143, 158-61, 164-7
 D. R. Dudley 148, 219
 H. Duensing 142f., 174f.
 M. Dujarier 24, 27, 53, 73, 127
 J. Dummer 201
- B. S. Easton 37
 B. Ehlers 158, 164
 A. Ehrhard 20, 25, 137
 A. A. T. Ehrhardt 174
 A. Ehrhardt 20, 137
 W. Eltester 180f.
 M. Elze 182f., 185-8, 190, 192f.
 D. van den Eynde 11, 28, 107, 171f.
- A. Fairve 36f., 104, 122, 155-7
 J. Farges 238
 E. Fascher 31, 64
 W. Fausch 133
 L. Fendt 206
 A. Festigière 204, 208
 E. Fink-Dendorfer 18f.
 H. A. Fischel 232
 M. L. Fitzgerald 133
 W. Foerster 211
 P. Franchi de'Cavalieri 21, 23, 123
 A. Frank 9f.
 J.-C. Fredouille 106, 132
 W. H. C. Frend 196
 R. Freudenberg 18, 20, 22f.
 J. Fricke 100
 L. Friedländer 216, 220
 A. Fridh 119
 G. Friedrich 148, 190
- H.-G. Gaffron 205f., 209
 J. Gassner 224
 O. von Gebhardt 195
 J. Geffcken 18, 28, 31, 189f., 199
 H. von Geisau 133
 J. D. Gereboff 26
 B. Gerhardsson 229
 S. Giet 10f., 14
 G. Glaesson 113f., 117
 A. H. Goldfahn 26
 J. Goldin 229, 232
 E. R. Goodenough 18f., 26
 L. Goppelt 26, 229f.
 C. Gore 88

- R. Goulet 98/100
 R. M. Grant 20, 25, 135, 184, 187f., 195, 211
 H. A. Green 203, 206
 G. Groppo 176
 R. Gryson 2, 5, 104, 118, 156, 173, 239
 C. Guasco 86
 R. Günther 158
 A. Gwynn 216
- W. Haase 231
 P. Hadot 222
 A. de Halleux 152f.
 A. Hamman 147
 R. P. C. Hanson 100, 239
 R. Harder 217
 A. von Harnack 3, 5, 11, 16, 26, 28, 35f., 101-4, 115, 122, 141-3, 146f., 150, 152, 172, 186, 207, 212, 238f.
 D. J. Harrington 213
 E. Hatch 216, 220
 G. F. Hawthorne 187, 189
 P. Heinisch 26, 59, 232
 M. Hengel 231f.
 B. L. Hijmans 220-2
 E. Hilgert 231
 B. P. Hillyard 222
 M. Hirschberg 73
 R. Hirzel 218
 E. Hoffmann-Aleith 40
 M. Hoffmann 19, 26f., 163-5
 R. J. Hoffmann 207
 F. Hofmann 68, 69
 H. H. Holfelder 20, 25
 K. Holl 18
 H. J. Holtzmann 85, 122
 M. Hornschuh 40-2, 44f., 50, 86, 88f., 96, 98-101, 174
 D. K. House 218
 N. Hyldahl 16f., 19f., 25f., 28, 30f., 132, 184, 188, 192
- J. Ibanez Ibanez 152
 J. Irmscher 156
- W. Jaeger 69f.
 H. Janssen 114, 117, 122
 R. Joly 10f., 13f., 18f., 26, 30f.
 F. S. Jones 155
 M. Jourjon 109
 J. Juster 230
- K. Kastner 108, 111
 H. Kellner 108-10, 113
 E. W. Kemp 88
- P. Keresztes 25
 P. Keseling 195
 F. H. Kettler 98
 H. G. Kippenberg 204, 206
 J. Klein 110, 112f.
 R. Klein 132
 A. F. J. Klijn 167, 185
 A. Knauber 44f., 50-9, 61, 63, 72, 79, 81, 85
 R. Knopf 11, 140-2, 152, 172
 H. Koch 11, 47f., 96, 108-10, 112f., 115, 122, 130, 135
 H. Köster 7
 B. Kötting 205
 J. Kolberg 112, 115, 117, 127
 K. Koschorke 7, 116, 146, 201-6, 212
 H. Kraft 153, 204f.
 R. A. Kraft 154, 169-71, 173, 179
 M. Krause 201, 203f., 206
 L. Krestan 176
 G. Kretschmar 37, 58, 62, 72, 89, 95, 99, 142, 148
 F. Kühnert 216f.
 R. C. Kukula 189, 193
- P. de Labriolle 108, 110-2, 135
 K. Lake 12
 G. W. H. Lampe 51
 P. Lampe 9, 29, 212
 G. Lanata 22f., 27
 H. Langerbeck 9, 30, 98, 184f., 187, 204, 212
 B. Layton 208-10
 G. Lazzati 21f.
 J. Lebreton 37, 73, 127, 134
 M. Lechner 216, 220
 J. Lécuyer 88
 F. Lehmann 85
 A. Lemaire 11f., 151
 H. J. Leon 230
 H. Lietzmann 11, 30, 78, 152, 167
 S. R. C. Lilla 68, 70
 B. Lohse 142
 E. Lohse 230
 J. Lortz 29, 128
 G. Lüdemann 9-11, 16, 21, 29f., 202, 210-2
- G. W. MacRae 206
 J.-P. Mahé 204, 208
 M. Malinine (u.a.) 208-10
 H. I. Marrou 45, 54, 86, 180, 192, 216f.
 J. Martin 152
 L. H. Martin 208-10
 W. Maurer 229

- J. R. McRay 35
 M. Mees 47, 55, 68, 78, 86f., 89, 91
 A. Méhat 40f., 46-8, 50-2, 58-60, 68,
 72f., 79, 87, 93
 P. Meinhold 172, 178f.
 J.-É. Ménard 146, 201, 208f.
 M. Meslin 130
 H.-J. Mette 216
 L. Millar 28, 72
 E. Molland 85, 115, 117, 146f., 180
 V. Monachino 25, 199
 P. Monceaux 123
 B. Mondin 60
 J. Mühlsteiger 11f., 141, 152
 C. D. G. Müller 86, 88
 K. Müller 88
 J. Munck 41-4, 50f., 72, 79, 86
 P. Munz 206
 H. Musurillo 21, 23, 27, 29, 31f., 119,
 238
 P. Nautin 41, 45-7, 49, 96-9
 R. Nelz 24, 44, 85, 165
 J. Neusner 26, 231
 K. Niederwimmer 140-2, 153
 B. Nisters 113
 A. D. Nock 18
 F. Normann 1, 31, 64, 89, 94, 180
 E. F. Osborn 17-9, 25f., 30f., 60, 63, 93
 A. E. Osborne 189, 192
 G. Otranto 109f.
 F. Overbeck 50
 E. H. Pagels 203f., 206f.
 L. Painchaud 7
 B. Papa 141, 150
 J. Parkes 229
 D. M. Parrott 201
 B. A. Pearson 203
 M. L. Peel 208-10
 M. Pellegrino 25, 199
 P. Perkins 174, 204
 L. Pernveden 10-4
 W. Pesch 231
 E. Peterson 10, 13, 140
 S. Pétrement 180
 J. M. Pfättisch 28
 G. La Piana 9
 K. Pischler 216
 J. M. Plumley 87
 M. Pohlenz 79, 84
 P. Pokorný 206
 B. Poschmann 12
 D. Powell 137
 K. Praechter 224
 P. Prigent 169-71, 173, 179
 J. Quasten 20, 40, 46
 F. Quatember 47f., 58
 K. Quensell 237f.
 G. Quispel 206, 208, 210f.
 P. Rabbow 222
 B. Rehm 155
 K. H. Rengstorf 5, 151, 229, 231, 237
 Ricerche su Ippolito 37
 R. Riesner 1, 231
 O. Ritschl 122
 A. M. Ritter 28, 237
 C. H. Roberts 87
 L. Roberts 79
 J. M. Robinson 7
 A. Ronconi 23
 W. Rordorf 139f., 142, 152-4
 K. Rudolph 146, 158, 174, 204-8, 212
 G. Ruhbach 1, 43, 72, 86, 96, 100, 238f.
 D. A. Russell 218
 G. Säflund 132
 S. Safrai 229f.
 S. Sandmel 229, 231f.
 M. Sauvage 29
 V. Saxer 22f., 27, 119, 122f.
 H. H. Schaeder 160f., 163-5, 187
 P. Schäfer 229
 T. Schäfer 102
 F. Schemmel 72
 G. Schille 153
 J. Schmid 231
 W. Schmid 18, 26
 C. Schmidt 101, 155f., 174f.
 W. R. Schoedel 195, 197
 G. Schöllgen 90, 106, 116-8, 120, 127,
 132, 134-6, 152f.
 R. Scholl 70
 H. Schreckenberg 26, 229
 E. Schröfner 68, 78, 89, 92
 W. Schütz 102
 M. Schuster 218
 E. Schweizer 11, 141
 H.-R. Schwyzer 98f.
 E. Segelberg 206
 W. A. Shotwell 26, 28
 R. D. Sider 107
 M. Simon 229
 O. Skarsaune 18-20, 27
 M. Smith 207
 W. Speyer 25, 133
 O. Stählin 51f., 56, 60, 75, 80f., 84, 94

- H. Stegemann 169, 179
 P. Steinmetz 216f., 219, 224
 G. Stemberger 229, 232
 H. A. Stempel 141, 150-4
 P. Stockmeier 103, 239
 G. Strecker 155-7, 213, 231
 B. Studer 28
 T. Stylianopoulos 25
- R. G. Tanner 180
 W. Telfer 88
 W. Theiler 98
 G. Theissen 142, 148, 206
 J. J. Thierry 180
 W. C. Till 104
 H. B. Timothy 70
 R. Trevijano 88
 K.-W. Tröger 146, 204
 A. Tuilier 43, 139f., 142, 152-4
 A. Turck 52
- W. Ullmann 155
 W. C. van Unnik 209
- G. Vallée 201
 A. van Veldhuizen 171, 178
 P. Vielhauer 10, 139, 153f., 169, 171-4,
 178
 A. Vilela 16, 40f., 88f., 102f., 109, 118,
 122f., 155f.
- L. Vischer 60
 W. Völker 49, 60, 74, 77f., 84f., 89
 H. J. Vogt 102
 H. Vorgrimler 12
 B. R. Voss 19, 25-7, 133, 163f.
- M. Wacht 80, 82, 86
 R. Walzer 218, 229
 J. H. Waszink 130f., 188
 K. O. Weber 98
 R. Weijenborg 25, 183
 H.-F. Weiss 87
 P. Wendland 148, 216
 K. Wengst 139, 141f., 152, 154, 169-73,
 178-81
 M. Whittaker 9, 182, 187
 U. Wickert 116
 R. L. Wilken 229
 G. H. Williams 20, 103
 J. C. M. van Winden 18f., 30f., 60
 H. Windisch 169-72, 178
 F. Wisse 146, 206
 D. Wyrwa 60, 70
- E. Zeller 220
 K. Ziegler 218
 A. F. Zimmermann 4, 5, 11, 13, 141,
 150, 173f.
 R. Zollitsch 40, 141, 150

3. SACH- UND PERSONENREGISTER

- Abgar 159
 Agapefeier 90, 128f., 132, 181
 Alexander, Bischof 44, 46-50, 93, 240
 Ambrosius 100
 Ammonius Saccas 98f.
 Anrede "mein Sohn" 139, 154, 164,
 208f.
 Antonius 160
 Apelles 36, 186
 Apostel 10f., 15, 28, 113f., 124, 140-3,
 149, 151-3, 174f., 180
 Apuleius 216f.
 Aristipp 191
 Aristoteles 51, 191, 225
 Arrian 220
 Aspasius 119-21
 Athenagoras 7, 195-200, 234
 Augustinus 136f.
 Awida 160-4
 Bardaişan 7, 158-68, 227, 234-6
- Barnabas 7, 140, 154, 169-73, 177-80,
 213, 233f.
 Basilides 176, 202
 Bescheidentheitsformel 112, 135, 166,
 172-4
 Buße 12-4, 81, 125
- Caracalla 159
 Carpocrates 207
 charismatische Begabung 4, 33-5, 130,
 171, 179, 203f., 213, 228, 233f.
 Charito 24
 Chariton 24
 Chrysipp 221
 Cicero 217
 Clemens von Alexandrien 7, 40-105,
 213f., 227, 232, 234, 236, 240
 Clemens von Rom 142, 155f.
 Commodian 176
 Commodus 199
 Crescens 25, 183f., 191

- Cyprian 121-4, 135, 138, 238
 Demetrius 87f., 97, 99f., 102
 Demonax 217
 Diakon 10f., 48, 90-2, 114f., 122, 145, 151f., 154-6
 Diatribe 192, 209, 222f.
 Didymus 237
 Diogenes 191
 Diognet 7, 180-2
 Dionysius von Alexandrien 88, 102f., 176f.
 Domitian 220
 Epiktet 218, 220-4, 227
 Epiphanius 15f., 18, 160, 185, 210-2
 Episkop 1, 3, 5, 10f., 48, 68, 88, 90-2, 101, 110, 113-5, 122, 151f., 154-6, 180, 237-9
 Euelpistos 23f., 26
 Eusebius 6, 16, 21, 24f., 35, 41-50, 96-103, 147, 160, 184-6, 228, 232, 235
 Evagrius von Antiochien 25, 183
 Evangelist 45, 104f., 113, 147
 Fabius 107, 131, 235
 Felicitas 118f.
 Flora 210-2
 Frage 28, 36, 60, 116, 162-4, 167, 209f., 224f., 227, 235
 Galen 218, 229
 Gellius 224-6
 Gemeindeauftrag 8, 14, 29, 38f., 86, 97, 99f., 115, 118, 134-6, 152, 154, 180, 200, 203f., 214, 235, 237f.
 Gemeindebezug 4, 8, 29, 35, 86-93, 95, 101f., 133-6, 138, 152, 154, 167, 179-82, 193f., 198-200, 214, 227, 235f., 239
 Gemeindechristentum 5, 13, 30, 73, 90-3, 134, 235f., 238
 Gewinnsucht 30, 143-8, 191, 217
 gnostische Menschenklassen 55f., 76-8, 91, 204f., 213
 Gottesdienst 6, 24, 29f., 89-91, 101, 122, 129-33, 135, 150-2, 167, 181f., 200
 Gregorios Thaumaturgos 72
 Harmonius 166
 Heraclas 88, 99f.
 Heracleon 202
 Hermas 9-15, 36, 239
 Hermogenes 41
 Hierax 24, 26
 Hieronymus 6, 88, 108, 160
 Hippolyt 15, 193
 Ignatius 174
 Irenäus 24, 88, 145f., 183-5, 204, 206
 Irrlehrer 13-5, 32, 41, 68f., 89, 114, 152, 239
 Jakobus von Edessa 166
 Jesus Christus als Lehrer 31, 63-5, 69, 74, 113, 233
 Justin 7, 9, 16-35, 66, 133, 183f., 190, 199, 211f., 227, 230, 233f., 235f.
 Kalbenos Tauros 218, 220, 224-6
 Kallistion 186
 Katechet 8, 37f., 57, 85, 87, 97, 99, 112, 117, 122f., 126-8, 147, 155-7, 236f.
 Katechumenat 3, 12f., 26f., 37-9, 52-8, 85, 87, 97, 99, 126-8, 139, 154, 156, 176, 180, 191
 Kleriker 38, 87f., 102, 110, 115, 117, 122-4, 156, 237
 Kyniker 148, 183, 190-3, 219, 227, 236
 Laie 38f., 48, 91, 101, 107-12, 124, 131
 Lebensunterhalt 30, 35, 95-7, 99f., 135f., 143-50, 153f., 159, 173, 191, 202, 217-9, 227f., 235
 Lehrer
 gnostische 7, 14, 41, 145f., 158, 171, 201-14, 236
 heidnisch-philosophische 3, 17, 30, 97-9, 113, 148, 168, 215-29, 237
 jüdische 30, 113f., 157, 174, 229-32
 nebenberufliche 2, 133, 200, 227, 235
 urchristliche 3-5, 139, 149, 154, 237
 Lehrerin 206f., 214, 238
 Lehrstreitigkeit 5, 15f., 68f., 75, 103, 120, 184-6, 193f., 201f., 239
 Lehrvortrag 27f., 35, 41f., 53, 57, 81-4, 101f., 124-6, 128f., 138, 162f., 167, 193, 196-200, 222, 224, 227, 234f.
 Lektor 3, 104f., 122f., 142, 238
 Liberianos 24
 Lohndenken 33, 49, 66, 170, 175, 179, 228, 231, 233
 Lucian 31, 144f., 217, 219
 Maieutik 19, 27f., 35, 162f., 235
 Marc Aurel 199, 219
 Marcellina 207
 Marcion 15f., 35f., 113, 183, 186, 207f.
 Marcus, Gnostiker 145
 Martyrium 16, 18-23, 49, 107, 174, 183f., 212
 Methodius 237
 Minucius Felix 133, 227, 235
 Mönchtum 6, 238

- Musanos 185
 Nepos 107
 Nigrinos 217
 Octavius 133
 Optatus 119f., 122
 Origenes 6, 43f., 46, 49, 95-102, 146f., 228, 230, 232, 235, 238, 240
 Paideia 69-71, 75, 100, 188, 216f.
 Paion 24, 26
 Pantainos 40-5
 Papias 142
 Peregrinus Proteus 144f.
 Perpetua 118f.
 Philippus 159, 161-6, 227
 Philon 26, 59, 231f.
 Philosophenmantel 31f., 132f., 224, 227
 Philosophie 17f., 28, 30-2, 35, 41, 70-3, 75, 97-9, 183f., 188, 216f., 226, 234
 philosophisches Lehrprogramm 71-3, 222
 Platon 191, 225f.
 Platonismus 18, 98
 Plotin 98
 Plutarch 218
 Porphyrius 98
 Praxeas 106
 Predigt 6, 81, 83, 101f., 129-33
 Presbyter 1, 3, 11, 15f., 40, 46-8, 88, 90-3, 95, 100-3, 105, 107-12, 115, 119-24, 155-7, 237-40
 Presbyter doctor 118-24
 Priester 47f., 107-12, 113, 130
 Prophet 2, 11, 113, 130, 140-3, 149-53
 Prüfung der Schüler 38, 62, 66f., 221, 226f.
 Ptolemaios 20, 202, 210-2
 Rabbula 166
 Rheginos 208-10
 Rhodon 9, 16, 35f., 186, 194
 Rusticus 20, 23, 27
 Satorinus 183
 Saturninus 123
 Saturus 119f., 122
 Schriftauslegung 4, 28, 34, 40f., 67-9, 75, 79-84, 104, 118, 122, 171
 Schule 2-4, 29, 35, 42-5, 86-8, 93-5, 136-8, 165-7, 177, 179, 193f., 205f., 214, 218-21, 225, 234-6
 Seelenführung 65, 74, 78, 81-6, 91-3, 94, 222f., 225, 233f., 238
 Septimius Severus 47, 49, 99
 Sextus Empiricus 218
 Shemashgram 161, 163
 Sokrates, Historiker 6, 101
 Sokrates, Philosoph 28, 224
 Streitgespräch 25f., 35, 234, 239
 Subdiakon 122
 Sukzession 68, 88, 93f., 180
 Tarphon 26, 230
 Tatian 7, 9, 24f., 35, 158, 182-95, 227, 234
 Taufe 12f., 27, 29, 52, 89, 117, 123-5, 127, 154
 Tertullian 7, 106-38, 202, 207, 227, 234f.
 Theodoret von Cyrus 160
 Tradition 68, 93f., 203, 210f., 213
 Tryphon 16-35
 Urphilosophie 31, 184
 Valentin 202, 208
 Viktor 9
 Wanderlehrer 8, 140-50, 153f., 159, 178, 219, 227, 236f.

